Archiv

für

Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp, Christoph Sigwart und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Erste Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1902.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp,
Christoph Sigwart und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Band XV.

Neue Folge

VIII. Band.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1902.

Inhalt.

Jahresbericht
über
sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XV. Band 1. Heft.

I.

Wie sich Spinoza zu den Collegianten verhielt[1].

Von

W. Meijer im Haag.

Es ist jetzt wohl allgemein anerkannt, dass der Mensch in seinen Thaten und Erlebnissen das Produkt seiner Anlage und äusseren Verhältnisse ist. Wer ihn glücklich preist vor seinem Tode, trägt allen Umständen, die ihm begegnen können, keine Rechnung; wer seine Anlage nicht mit in die Rechnung zieht, stellt ihn dem unvernünftigen Thiere gleich.

Nach dem Maasse aber, als der Mensch kräftiger angelegt ist, wird er von den Umständen weniger beeinflusst; den Menschen, in dessen Leben oder Wirkungskreis das Ingenium oder die angeborene Kraft stets über die äusseren Umstände zu dominiren und ihnen gegenüber selbständig aufzutreten vermag, nennen wir ein Genie.

Der Dutzendmensch scheint bisweilen nichts anderes zu sein, als der Reflex der Sitten, Gewohnheiten und Ideen seiner zeitlichen und örtlichen Umgebung — sonderbar genug von vielen Schriftstellern das „Milieu“ genannt. Doch trügt hier der Schein, denn es ist Keiner, der nicht in irgend einer Hinsicht selbständig

---

[1]) Wir schreiben hier „Spinoza“, obgleich das Facsimile seiner Handschrift uns überzeugt hat, dass er sich Despinoza genannt hat.

thätig wäre. Der Mann von ausserordentlicher Begabung versteht es dagegen, obschon auch dieser nicht in jeder Hinsicht sich dem fatalen Schlendrian zu entreissen vermag, über die Häupter der Menge hinwegzusehen, obgleich sie ihn von allen Seiten mit der Suggestion des Zeitgeistes bedrängt.

Ein derartiges Genie war Spinoza. Und unsere Vorfahren, welche des historischen Sinnes ebenso zu wenig hatten, als wir zuviel, haben unbewusst den rechten Weg eingeschlagen, als sie diesen riesigen Geist ganz und gar zu erklären suchten aus den grossen Ideen der Culturgeschichte der Menschheit, ohne Rücksicht zu nehmen auf die Lebensverhältnisse seiner Persönlichkeit und die beschränkten Ideen seiner Zeit- und Landesgenossen.

Das neunzehnte Jahrhundert aber hat eine ganz andere Richtung eingeschlagen. Es lässt sich von den dreissiger Jahren an fast allein von dem historischen Interesse führen, und es hat zuletzt selbst das Ewige historisch zu begreifen versucht. Folgerichtig wird an die Könige im Reiche der Gedanken derselbe Massstab angelegt wie an den erstbesten Homunculus, und man wagt es, auch die grössten Genien aus ihrer Abstammung, Lebensart, Umgebung und dem Zeitgeiste zu erklären. Eitler Versuch!

Wie mit so vielen Anderen, hat man es auch mit Spinoza gethan.

Eifrigen Archivstudien ist es gelungen, Vieles, was bis jetzt sowohl durch den oben angedeuteten Mangel an historischem Sinn, als durch Glaubenshass und Religionseifer unter dem Staube der Vergessenheit verschüttet war, wieder an's Licht zu bringen, und aus dem grossen Denker einen Menschen von Fleisch und Blut zu machen. Gern geben wir diesem Streben alle Ehre, denn je besser wir die Accidentia dieses reichen Lebens kennen lernen, desto mehr steigen die Essentia in unserer Achtung.

Wie im Voraus zu erwarten war, hat man bei diesen Untersuchungen nicht immer sogleich das Richtige getroffen, und namentlich herrscht über das Verhältniss des Spinoza zu den Collegianten m. E. bei Vielen noch ein Missverständniss, das hauptsächlich dem Umstande zuzuschreiben ist, dass die Geistesrichtung

und die Hauptideen der Collegianten so wenig allgemein bekannt sind. Sind diese erst recht bestimmt, so wird es uns ein Leichtes sein, festzustellen, wie Spinoza, der uns ja bekannt ist, zu diesen Leuten sich verhielt.

In neuerer Zeit hat man wiederholt versucht, ihren Charakter zu beschreiben. An erster Stelle erinnern wir an das Werk des Herrn van Slee, unter dem Titel „De Rynsburger Collegianten", eine Arbeit, welche von „Teylers Genootschap" mit der goldenen Medaille gekrönt wurde, und das, wie von dem tüchtigen Deventer Archivar zu erwarten war, ein grundlegendes Werk für Alle ist, die das Auftreten, die Wortführer und die Eigenthümlichkeiten der obengenannten Richtung näher kennen zu lernen unternommen haben. In einem schönen Stile und mit grosser Sachkenntniss giebt uns der Autor eine Uebersicht der verschiedenen Ideen, die in diesem kleinen, aber deshalb nicht weniger rührigen und geistreichen Kreise vorherrschten und einander bekämpften.

Daran schliesst sich das bekannte Buch K. O. Meinsma's, „Spinoza en zijn Kring" genannt, welches den Philosophen geradezu in den Kreis der Collegianten eingeführt und dadurch die Aufmerksamkeit der ganzen Welt auf sie gerichtet hat, weil das Interesse für Spinoza sich auf alle erstreckt, die mit ihm verkehrt haben.

Noch ist in diesem Jahre in Holland ein Werk unter dem Titel „Reformateurs" erschienen, das, obgleich nur zum Theil vollendet, ausführlich über Collegianten und Quäker handelt, und sich durch ernsthaftes Quellenstudium und glückliche Darstellungsgabe auszeichnet. Wir verdanken es Herrn Dr. Hylkema von Zaandam, und bedauern nur, seine Ansichten bloss zum Theil zu kennen. In allen diesen holländischen Werken wird auch die ältere Litteratur erwähnt. Endlich wurde neulich ausdrücklich auf den Zusammenhang zwischen Spinoza und den Collegianten aufmerksam gemacht von Dr. Adolph Menzel in seinen „Wandlungen in der Staatslehre Spinozas" (Stuttgart 1898, Cotta-sche Buchhandlung) — eine Bemerkung, die mich veranlasste, eine schon lang geplante Skizze über diesen Gegenstand weiter auszuarbeiten.

Herr Dr. Menzel will Spinoza auch aus seinem „Milieu“ erklären, und betrachtet dazu hauptsächlich die Collegianten; er sucht nämlich in ihren Zusammenkünften und Ideen den Ursprung der demokratischen Gesinnung des Spinoza. Wir werden am Ende dieses Aufsatzes dieser Behauptung näher treten; wollen sie aber schon hier zu Anfang mehr formaliter betrachten, weil es eine Principienfrage gilt, die zu der Hauptidee dieses Aufsatzes in sehr enger Beziehung steht. Während nämlich Herr Dr. Menzel Spinoza aus seinem „Milieu“ erklären will, stellt Dr. Joseph Hoff in seiner Staatslehre Spinoza's, S. 23, ihn in Gegensatz zu Machiavelli, „weil dieser aus historischen Factis, Spinoza dagegen aus metaphysischen Gründen seine politischen Anschauungen abgeleitet haben sollte“. Nun stimme ich dieser Meinung des Herrn Hoff, dass Spinoza, more suo geometrico, ebenso wie er das in der Ethik und in der Physik gethan hat, und selbst in der hebr. Sprachlehre zu thun wünschte, auch seine politischen Meinungen aus Principien abzuleiten sich vorgenommen hat, gern bei, wenn nur nicht aus der von diesem Gelehrten hier ausgesprochenen Behauptung deducirt wird, dass Spinoza sich an der Geschichte seines Gegenstandes nicht gelegen sein liess. Da er nicht gewohnt war, mit dem, was er wusste, zu prahlen — Jedem ist seine ausserordentliche Bescheidenheit bekannt — liess er so viel wie möglich alle Bemerkungen, Notizen und Citate weg. Im tractatu politico sagen die Vorredner zu seinen Posthumis: sententiam suam solidissime proposuit, relictis multorum politicorum opinionibus. Und dies ist factisch wahr.

Aus dieser Gewohnheit oder viel besser Methode rührt die Meinung her, Spinoza hätte wohl viel gedacht, aber wenig gelesen. Dass dies aber ein Irrthum ist, ist heute mit Sicherheit zu beweisen. Wer so arm war an Büchern, und so reich an Wissbegierde wie Spinoza, muss seine eigene Bibliothek gekannt haben. Diese Bibliothek aber ist uns durch die Entdeckung und die Ausgabe des Inventars von Herrn J. Servaas van Rooyen, Archivar zu's Gravenhage, jetzt bekannt gemacht; Prof. J. Freudenthal hat sie im Einzelnen umschrieben und die Titel näher erklärt, und in Rynsburg wird sie jetzt durch die der Wissenschaft stets

bereite Hülfe des Herrn G. Baron von Rosenthal glücklich zusammengebracht. Diese Bibliothek aber liefert uns den Beweis, dass z. B. in Politicis Spinoza den Aristoteles, Tacitus, Calvin, Clapmarius, Grotius, Hobbes, Machiavelli und de la Court (einen Holländer, der damals mit Vorwissen von Jan de Witt politische Broschüren schrieb), gelesen hat; ferner, wie aus Einzelnheiten im Tractatu Politico deutlich hervorgeht, dass er auch, wie ja selbstverständlich ist, mit der Geschichte Spaniens völlig vertraut war.

Hieraus erhellt, dass unser Autor unstreitig die Erfahrung der Geschichte benutzt hat, auch wenn er nirgendwo mittheilt, aus welchen Quellen er geschöpft hat. Wenn wir aber dies feststellen, können wir der Thesis des Herrn Hoff unseren ganzen Beifall schenken.

Eben deshalb aber müssen wir schon a priori die Meinung des Herrn H. Menzel bekämpfen, der Spinoza's vermeintlichen Aristocratismus seiner Erbitterung über den an de Witt verübten Mord, und seine ursprüngliche demokratische Gesinnung den Collegianten zuschreibt. Wir glauben, dass die Unrichtigkeit dieser Behauptung aus der Charakteristik der Collegianten schon von selbst hervorgehen wird, werden aber am Ende dieses Aufsatzes diese Frage näher betrachten.

Das geschichtliche Bild der Collegianten und der „Rynsburg'sche Vergadering“ (Reinsburger Zusammenkünfte) ist nicht so ganz leicht darzustellen; und wohl eben deshalb, weil diese Reformatoren sich dadurch von allen ihren Zeitgenossen unterschieden, dass sie durchaus keine festgestellte, documentierte Confession anerkannten. Wenn wir aber die Aussagen der vielen Collegianten, deren Schriften wir noch kennen, zusammensuchen und uns die Sachlage und den Ideenkreis vergegenwärtigen, die Constellation gleichsam, unter der sie lebten, so wird es, glaube ich, wohl gelingen, auch ihnen das Horoskop zu stellen; denn obgleich sie zu ihrer Zeit eine hervorragende Stelle einnahmen, so blieben sie natürlich ganz und gar noch im Banne des Zeitgeistes und unter den Einflüssen ihrer Umgebung, und sind deshalb auch zum grössten Theile daraus zu erklären. Sich über die Gedankensphäre ihres Jahrhunderts zu erheben waren auch sie nicht fähig. Was einem

Spinoza gelang, konnte Jarig Jelles auch mit dem besten Willen nicht erreichen.

Sehen wir uns daher die Sachlage ein wenig näher an. Nach Holland strömten im 16. und 17. Jahrhundert Alle, die von dem orthodoxen katholischen Glauben mehr oder weniger abgewichen waren, und demzufolge aus ihrem Vaterlande vertrieben wurden. Die durch Wilhelm den Ersten und seine „Geuzen" mit Gewalt erstrittene und Spanien gegenüber gewahrte Gewissensfreiheit lockte sie herbei, und der grosse Handels- und Schiffsverkehr unserer Seeprovinzen beförderte diese Auswanderung und Uebersiedelung in nicht geringem Maasse. — Die „Oosterlinge" — so wurden die Bewohner der Ostsee in Holland genannt —, führten ihren Lutheranismus hier ein, die Polen ihren Socinianismus. Aus Belgien und Frankreich kamen die meisten Reformierten herüber und Menno gründete bei uns seine Gemeinde der Taufgesinnten (Doopsgezinden).

Wie verschieden alle diese christlichen Sekten auch sein mochten, alle kamen darin überein, dass sie erstens die päpstliche Autorität verwarfen und zweitens sich eine eigene Confession gebildet hatten.

Eine piquante Umschreibung ihrer Hauptkennzeichen findet man in dem Buche van der Linde's über Antoinette de Bourgignon. Als diese anno 1668 in Amsterdam wohnte, kam sie mit Allen zusammen und berichtete Folgendes:

In den 6 verschiedenen Wohnungen, in meiner Umgebung, wohnten Leute von 6 verschiedenen Religionen. Eine Zeit lang blieb ich unbekannt, aber durch eine Krankheit ward ich gezwungen, einen Arzt zu nehmen und seitdem bin ich von verschiedenen Leuten besucht worden. Ich habe mit den von Calvin Reformierten gesprochen, welche die Prädestination treiben und sagen, dass diejenigen, die zur Seligkeit erwählt sind, sie mögen thun, was sie auch wollen, nicht umkommen können; die zur Verdammniss Prädestinierten aber, und wenn sie auch alle guten Werke der Welt thäten, könnten nicht erhalten werden. Die Lutheraner haben mich ebenfalls besucht. Sie behaupten, dass sie evangelisch sind, ich kann in ihrem Leben aber nichts sehen, das der evan-

gelischen Lehre Christi ähnlich wäre. Ich bin nicht in Gefahr, meine Religion mit der ihrigen zu tauschen, denn sie scheint mir in vielen Dingen ärger, in keinem Stück aber besser als die katholische. Es haben mich auch die Wiedertäufer (Taufgesinnten) besucht, die Menno Simonis Lehre folgen. Sie gründen sich auf den Spruch: Wer da glaubt und getauft wird, wird selig werden. Dies sind dem Ansehen nach fromme und sittsame Leute. Sie tragen schwarze und einfache Kleider, wodurch man sie von Anderen unterscheidet. Sie haben nach der Weise geistlicher Personen gewählte Reden und Gebärden, und sind sehr geübt in der H. S. — Ich vergleiche sie mit den Jesuiten unter uns, und kann nicht bemerken, dass sie wiedergeboren sind, denn sie trachten noch nach den Gütern dieser Erde. Diese Leute haben öfter zu mir gesagt, dass ich keine Versammlung antreffen würde, die mehr mit meiner Meinung überein käme. Seht doch, wie jeder die seine für die beste hält! Es finden sich hier auch Quäker, die, weil ich nach dem innern Licht trachte, ebenfalls denken, ich würde ihnen zufallen. Sie irren sich aber gewaltig, denn meine Meinung streitet gänzlich wider die ihre. Sie sagen, dass sie von Gott erleuchtet sind, folgen aber dem Lichte Gottes nicht und nehmen öfter ihre eigene Einbildung für die Eingebung des H. Geistes. Die Weiber, wenn ihr Geist sie dazu treibt, predigen oder führen das Wort sowohl wie die Männer. Die Sozeiner, welche sagen, dass es Götzendienst sei, Jesum Christum anzubeten, sind gleichfalls zu mir gekommen. Sie haben mich gefragt, ob ich denn an einen geschaffenen Gott glaube? Ich habe nicht viel gesagt, denn auf solche ungebührende Fragen gehört keine Antwort. Ich bin auch von den Juden, die in dem hartnäckigen Glauben stecken, dass sie einen Messias bekommen werden, besucht worden. Ich bin von ihnen geschieden, weil ich gesehen, dass sie der Wahrheit, an J. C. zu glauben, keinen Raum geben wollten; u. s. w.

Nicht weniger scharf wurden die verschiedenen Secten gezeichnet von Jan Zoet, dessen Verse von K. O. Meinsma im a. W. abgedruckt sind, hier aber nicht aufgenommen werden, weil sie in holländischer Sprache verfasst sind.

Es liegt in der Natur der Sache, dass in einer Zeit, die von religiösem Leben erfüllt war, aus allen diesen Confessionen fortwährend Reibung und Streit entstand. Im 16. Jahrhundert aber forderten Kriegs- und Staats-Angelegenheiten noch so sehr Aller Aufmerksamkeit, dass die Religionsunterschiede dadurch einigermassen zurückgedrängt wurden. Der gemeinschaftliche Feind, die allgemeine Gefahr war das Band, das Alle zusammenhielt. Im Anfang stritten Katholiken wie Protestanten zusammen gegen Alba's Tyrannei, und der strenggläubige Philipp II. verwies denn auch folgerichtig alle Niederländer zum Henker: die Protestanten, weil sie von der Kirche abgefallen, die Katholiken, weil sie mit den Protestanten gekämpft hatten. Als aber durch die Politik Oldenbarneveld's und die Strategie des Prinzen Moritz die unirten Provinzen aufgehört hatten, der Schauplatz des Krieges zu sein, fing sogleich der geistliche Streit, der bisher unter dem Kanonendonner verstummt oder vielmehr von demselben übertönt war, sich zu erheben an. Die „Republiek der Vereenigde Nederlanden" hatte die reformirte Religion als die ihrige anerkannt. Es ist wahr, dass solches nicht in der „Unie van Utrecht" geschrieben stand, die jeder Provinz in Religionssachen alle denkbare Freiheit zusagte und allein Gewissenszwang verbot, so dass z. B. sehr wohl in einer der verbündeten Provinzen die katholische Religion die öffentliche sein konnte, aber die Union war keine „Grondwet", Constitution nach unseren Begriffen, blos die allgemeine Formel, worunter die verschiedenen Provinzen, — damals ebenso viele selbständige Staaten — sich zur Abwehr gegen Spaniens Tyrannei verbunden hatten. Faktisch aber waren, wie damals alle Rechtsbestimmungen aufgefasst wurden, die unirten Provinzen (Gewesten) reformirt. Der Statthalter musste eidlich versprechen, die reformirte Religion wahren zu wollen, ebenso wie er vorher dem Grafen versprach, die katholische zu vertheidigen; in der Regierung, und in allen Aemtern bis zum Anatomie-Professorate wurden blos Reformirte ernannt und in Folge dessen die innere wie die äussere Politik im Sinne der Calvinisten geführt.

Die übrigen Secten wurden blos geduldet, die reformirte Religion war, wie man sagte, „prädominirend".

In 1581 und 1650 wurde dies auch von den General-Staaten öffentlich anerkannt; wie es denn auch daraus ersichtlich war, dass bei jeder Synode der Calvinisten „Gedeputeerden“ oder Abgeordnete der Regierung gegenwärtig waren, und besonders zu Tage trat, als die grosse National-Synode zu Dordrecht abgehalten wurde, worauf Beschlüsse der kirchlichen Autorität förmlich durch den Staat sanctionirt wurden. Was in den übrigen Gemeinden und Kirchen gepredigt und gelehrt wurde, wurde nicht oder weniger beachtet; die reformirte Kirche aber, das Fundament der Republik, musste unberührt bleiben.

Unentbehrlichkeit einer Staats-Kirche war damals ein Universal-Dogma. Hugo Grotius selbst trieb die „Staaten“ (worunter Grotius die Staaten von Holland verstand) dazu an, alle Uneinigkeit in der Landeskirche mit Gewalt zu bekämpfen. — Auch er kannte dem Staate das Jus circa sacra zu. Vide: „der Herren Staaten Godsdiensticheit (Pietas) verdedigt door H. de Groot“ en het „Jus summarum Potestatum circa sacra“, auch von ihm verfasst und nach seinem Tode herausgegeben. Der grosse Zwiespalt der Remonstranten und Contra-Remonstranten war daher nicht bloss Religionssache, sondern auch Staatsangelegenheit. Die echten Calvinisten trugen den Sieg davon; der ehrwürdige Oldenbarnevelt musste, wie die Zeit Solches erforderte, zum Opfer fallen; die remonstrantischen Prediger mussten auswandern; Moritz hatte die Staatskirche, dessen Lehre von ihm so wenig wie von Oldenbarnevelt begriffen wurde, gerettet. Staats- und Kirchen-Interessen waren damals unzertrennlich mit einander verbunden.

Damit war aber der Friede unter den Bürgern nicht hergestellt; die Unruhe, obgleich äusserlich gebannt, war innerlich desto grösser geworden.

Bis hierher war die Reformation, in den Niederlanden wenigstens, aufgetreten im Sinne des Wilhelm von Oranien, als Verfechterin unbeschränkter Gewissensfreiheit; durch die Dordrechter Synode wurde die reformierte evangelische Religion officiell zur Staatsreligion. Die Prediger hatten daselbst die wahre Lehre wie in einem Concilium festgestellt, die Staatsgewalt hatte darin nicht bloss consentiert, sondern war auch zugleich bereit den Bannfluch

gegen die Remonstranten zur Ausführung zu bringen. Die Gemeinden wurden ihrer geehrten und geliebten Vorgänger beraubt und letztere im Auslande der Armuth und dem Elend preisgeben.

Dies erschütterte die Gemüther ausserordentlich.

War denn, so fragte man sich, die päpstliche Inquisition wieder von Neuem eingeführt? Hatte man jetzt statt den Bischöfen den Predigern zu gehorchen? Hatten die Herren der Reformation sich wiederum vor irgend einer kirchlichen Autorität zu beugen?

Mit Entrüstung wurden diese Fragen gestellt und überall protestirten dagegen die Geister; zumal als Prinz [2]) Moritz bald darauf zu Grabe getragen wurde und sein Nachfolger Friedrich Heinrich, so wie später de Witt, Gedankenfreiheit, so weit sie derzeit möglich war, gewährten.

Hier, in dieser Periode, entsteht die Collegianten-Idee.

Was war die Hauptsache, der Grund der Reformation? Inwiefern hatte man diese Idee realisirt? War sie nicht allmählich mit sich selbst in Widerspruch gerathen? Wie war das möglich geworden?

Viele aufrichtig Gläubige beantworteten diese kritische Frage mit den Worten des Historikers Brandt und mussten bekennen, „dass, indem man Glaubensartikel feststellte, das ursprüngliche Licht der Reformation mehr verdunkelt wurde als „durch alle Listen, Placate, Schwerter, Galgen und starke Waffen des Papstthums“. Ein anderer Schriftsteller dieser Zeit sprach sich folgendermaassen aus: Man sollte nicht mehr darauf Acht geben, ob man katholisch, griechisch, lutherianisch, (sic!) reformirt, remonstrantisch, mennistisch, socinianisch oder arianisch sei, sondern einzig und allein auf das Wort Gottes.

Kurz, alle Denker jener Zeit in Holland verurtheilten das Treiben der Confessionellen.

Die hier erwähnten Feinde jeder Dogmatik müssen aber sorgfältiger, als bisher geschehen ist, in zwei Rubriken getheilt werden.

---

[2]) Der Herr Menzel hat sich in seinem Aufsatz geirrt, als er Willem II, als Grafen bezeichnete; der letzte Graf war Philipp II.

Einerseits die Enthusiasten: die Mystiker, die Quäker, die „Vyfde Rykbeoogers“, die „Duizendjaristen“, Chiliasten u. s. w.; andererseits die Collegianten; — ich möchte sagen, die Mystiker und die Rationalisten.

Die erste Art der Anti-Confessionellen glaubten an eine ununterbrochene Inspiration und den Beistand des Heiligen Geistes. Jeder für sich berief sich auf das Licht, das in ihm wohnte; sie sprachen bisweilen in Sprachen Alles, was ihnen momentan einfiel, und meinten indessen keiner geschriebenen Offenbarung mehr zu bedürfen.

Antoinette Bourgignon und ihre Geistverwandten suchten das Heil in sich selber. Wie Naylor in England beanspruchte Antoinette für sich den Namen einer von Gott erleuchteten Persönlichkeit.

Durch diesen Individualismus aber wurde jedes kirchliche Band zerrissen. Wenn es Jedem erlaubt war, als höchste Wahrheit zu verkündigen, was ihm eben einfiel, so hörte damit die Gemeinschaft der Gläubigen eigentlich auf. Man möge sie Christen nennen; sie standen ausserhalb der Kirche und fanden beinahe allein ihren Anhang bei der grossen Menge und den Illiteraten.

Ganz anders verhält sich die Sache mit den Collegianten. Nicht weniger als Quäker und Enthusiasten gegen jede Priesterherrschaft feindlich gesinnt und jeden Glaubenszwang, meinten sie an der vorhandenen Offenbarung Alles zu haben, was zur Seligkeit nothwendig war. Was in der Heiligen Schrift als dazu unerlässlich vorgeschrieben war, musste unbedingt geglaubt werden. Aber ausserdem auch nichts mehr, weil sie fest überzeugt waren, dass es nach den Aposteln keinen „sprekenden rechter“ mehr auf Erden gegeben hätte, dem man in dieser Hinsicht sich zu unterwerfen hätte.

Dies war der Collegianten gemeinschaftlicher Glaubensgrundsatz: sie alle bekannten, dass Jesus war der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.

Auf dieses unausgesprochene, aber von Allen unbestrittene Glaubensbekenntniss wollten sie die „Allgemeine Kirche“ bauen, wo alle Christen zusammen sich vereinigen konnten, „tot de Papisten incluis“, selbst die Papisten mit einbegriffen, wie Breden-

burg, einer der meist vorgeschrittenen Collegianten, sich später ausdrückte. Diese „Algemeene Kerk“ schloss Niemand aus als Juden, Türken, Heiden und Mohammedaner, weil sie Ungläubige waren; — und weiter Alle, die von ihrer Umgebung schuldig erkannt waren an offenbaren Werken des Fleisches, wie Diebstahl, Hurerei, Ehebruch und Trunkenheit, und daher kurzweg als Gottlose gebrandmarkt wurden; denn Gottlosigkeit, d. h. Unsittlichkeit und Unglaube waren Begriffe, die sich damals vollkommen gleich standen und deckten. So meinte Spinoza selbst, sich gegen die Beschuldigung des Atheismus genügend vertheidigt zu haben, indem er sich auf seinen tadellosen Lebenswandel berief. Man meinte, es würde Keinem einfallen, den Gott der Christen zu verleugnen, dem es nicht darum zu thun wäre, ein lüsternes Leben zu führen.

Ob man zu einer Kirche sich bekannte oder nicht, war den Collegianten einerlei; alle, die in Christo glaubten, waren in der „Rynsburgsche Vergadering“ willkommen. Vollkommene Einheit aller Christen würde ihres Erachtens die Folge ihres Strebens sein.

Eigenthümlich war, dass des Herrn Abendmahl, eigentlich das Kennzeichen der christlichen Einigkeit, in den Tagen von Sectenhass die Gläubigen am strengsten auseinander hielt. — Wo man zum Abendmahl ging, dazu wurde man gerechnet, und jede Kirche versagte Mann oder Weib, die in irgend einer Hinsicht als ungläubig erkannt waren, unerbittlich das Abendmahl.

Dies war der kirchliche Bann der Protestanten.

Dagegen lud die „Allgemeine Kirche“ der Collegianten, ihrem Princip zufolge, eben alle gläubigen Christen ohne Unterschied zu dem Tische des Herrn.

Dieser war nicht, wie Bredenburg[3]) scharf betonte, „der menisten heeren Tafel“ (der Tisch der Herren Mennisten), sondern der Tisch des Herrn; deswegen durfte Niemand anders, als nur die Ungläubigen und Gottlosen abgewiesen werden.

Und so wurde zweimal im Jahre in Rynsburg, mitten unter

---

[3]) Bredenburg war einer der bekanntesten Rynsburger.
Siehe Theologisch Tijdschrift. 1899. Johann Bredenburg, over den Grond der Reformatie.

den heftigsten christlichen und kirchlichen Streitigkeiten, die Christenheit erinnert an jenen apostolischen Feierabend, als sich Alle in Frieden und Harmonie um ihren grossen Meister versammelt hatten, und vereinigt sassen am Liebesmahle, das er zu seinem Gedächtniss eingestellt hatte.

Die Heilige Schrift als einzige Regula fidei und das Abendmahl aller Gläubigen als Symbol ihrer Gemeinschaft, das ist also der Inhalt des Glaubens der Collegianten.

Neben diesen beiden Punkten wurde auch wohl der sogenannte „Dompeldoop" (Taufe durch Untertauchen) als Merkmal ihrer Versammlung hervorgehoben; diese war aber nicht gefordert, und musste der Meinung der Brüder gemäss durchaus nicht mit der Taufe der Kirchen verglichen werden, welche von ihnen als eine Sectetaufe betrachtet wurde; die Taufe gehörte, wie Christian Verburg sagte, nicht zu der Natur der Rynsburgschen Versammlung.

Die Collegianten waren also keine „Vrije Gemeente", wie sie in Amsterdam und in Amerika bestehen, Gemeinden, die bloss das religiöse Leben zu fördern beabsichtigen; sie waren positiv christlich gesinnt. Das damals bestehende Christenthum zu verwerfen und Freidenker zu werden, was Dr. Hylkema allen Reformateurs vorwirft, das findet auf die Collegianten keine Anwendung. Selbst die Kirchen verurtheilten sie nicht, geschweige denn das Christenthum. Nur dahin suchten sie es zu bringen, dass alle, die Christum bekannten, sich bewusst würden, zu einem und demselben Körper zu gehören.

In unseren Tagen hat man es so weit gebracht, dass Viele vergessen zu haben scheinen, dass Protestantisch und Römisch-Katholisch bloss Adjectiva sind, wobei das Substantivum, „Christen" vergessen oder durch gegenseitigen Hass abgefeilt und verschwunden ist, sowohl in der gewöhnlichen Redeweise als dem Wesen nach. Dies wollten die frommen Collegianten verhüten.

„Reformateurs" waren auch sie, aber nur so weit als sie jede Verketzerung Andersdenkender verurtheilten. Der Lehrzwang Roms war auch ihnen ebenso wie den anderen Reformatoren zuwider, nicht, weil sie die römisch-katholische Lehre verwarfen —, die apostolischen Glaubensartikel wurden von den meisten Collegianten

als wahr anerkannt — sondern bloss, weil sie keine andere Autorität anerkannten als die Apostel und Propheten. Bredenburg sagte, dass er mit allen Protestanten der Meinung war, dass die Concilien kein Recht gehabt hätten als Richter in Glaubenssachen aufzutreten, aber liess darauf sogleich diese Frage folgen, was ihm selbst denn das Recht gäbe, anstatt der päpstlichen Autorität in irgend einer Confession eine andere zu errichten und in deren Namen die so sehr verabscheute Verfolgung und Inquisition wieder zu erneuern?

Jeder Verurtheilung ihrer Christenbrüder abgeneigt, wollten sie auch ihrerseits Niemandem ihre Meinung aufdrängen. Ja so weit ging diese Abneigung, dass sie selbst die sogenannte Verdraagzaamheid (Toleranz) als unchristlich verurtheilten. Man hat, sagt Bredenburg, Niemand zu dulden; im Dulden liegt das Urtheil schon verborgen, und das Urtheilen ziemt Gott allein. Hier kann, sagte er, von Dulden nicht die Rede sein. „Was soll das heissen, wenn man in einer Schule ist, wo keine Unterlehrer sind, sondern jeder Schüler von dem Meister besonders gelehrt und instruiert wird, dass da die Schüler einander zu dulden hätten, als ob sie das Recht hätten, einander z. B. aus der Schule zu werfen u. s. w.“ „Man hat,“ sagte er, „nichts Anderes zu thun, als sich zu bemühen, den Meister gut zu verstehen, ohne sich anzumassen, darüber zu urtheilen, ob seine Mitschüler den Meister wohl zu begreifen im Stande sind, viel weniger noch sie zu zwingen, wegen dieser wahnwitzigen und übermüthigen Einbildung die Schule zu verlassen.“

Die Collegianten standen also auf rein christlichem Boden und suchten den Grund der Reformation allein in der Negation aller Verketzerung und Priesterherrschaft.

Das Christenthum, das sie bekannten, war derjenige Glaube, der uns geschichtlich bekannt geworden und von Constantin dem Grossen bis auf David Friedrich Strauss die Kulturgeschichte beherrscht hat, und ja nicht zu verwechseln ist mit jenem mythischen oder Ideal-Christenthum, das in unserem Jahrhundert in so vielen Köpfen Missverständniss und Begriffsverwirrung zu Wege gebracht hat.

Sie gehören mit Rom zu derselben Kirche, aber stehen darin an der äussersten linken Seite. Weiter konnte man keinen Schritt thun, ohne die Grenzen der Kirche zu überschreiten. Im Grunde eines Glaubens, suchten Rom und Rynsburg auf den meist auseinandergehenden Wegen zur Kenntniss der Wahrheit zu kommen. Entweder Rom, oder Rynsburg, sagt einer der Collegianten; entweder die Bestimmung der Glaubenslehre einem Oberhaupte überlassen, wie es in der R.-K.-Kirche geschieht, oder einem Jeden die Freiheit gegönnt, zu sagen, was er davon hält. Dies nannten sie „de vrijheid van spreken" („Sprechfreiheit"), auch wohl das Prophezeien; und diese „Vrijheid van spreken" war ihr Schiboleth. Auch von Anderen war dies früher versucht, wie aus den Akten der Weseler Synode hervorgeht. Auch war dies in Zürich und in London bei den Brownisten nicht unbekannt. In Wesel und Zürich geschah dies aber bloss zur Uebung der Proponenten, und bei den Brownisten wurden doch immer Prediger angestellt. Aber so durchgeführt, dass durch die allgemeine Priesterschaft alle Prediger consequent ausgeschlossen wurden, haben es nur die Collegianten getrieben. Noch Spener hat z. B. in seinen collegia pietatis auch Laien das Reden gestattet, er selbst ist aber Hofprediger geworden, und der Pietismus hat nachher Andere verfolgt. Dies war bei den Collegianten undenkbar.

Nachdem wir also die ideelle Genesis dieser Christensecte verfolgt haben, wollen wir kurz mittheilen, wie sie historisch geworden ist. Den Verbannungsdecreten zufolge, über die remonstrantischen Prediger von der Dordrechter Synode ausgesprochen, war auch im Jahre 1619 die Gemeinde in Warmond, einem Dorfe in der Nähe von Leiden, ihrer „Hirten und Lehrern", wie man die Prediger gerne nannte, beraubt.

Ohne religiöse Zusammenkünfte, „godsdienstoefeningen" in Holland genannt, konnten aber die frommen Leute jener Zeit nicht leben, und bei ihren Antipoden, den Contra-Remonstranten zur Kirche zu gehen, war zu viel von ihnen verlangt. In dieser kritischen Lage schlug ein gewisser Gijsbert van der Kodde, ein tüchtiger und denkender Kopf, seinen Geistesverwandten vor:

„altemet (dann und wann) eens zonder predikanten by elkander te komen, eenige capittels te lezen, een gebed te doen en iets tot stichting voor te dragen, indien iemand daartoe bereid en bekwaam werd bevonde. Zoodoende zou de gemeende niet verloopen en niemand in perikel komen."

Dieses Perikel war in der That nicht fingiert, denn die „Heeren Staaten" hatten 3. Juli 1619 alle Conventikel verboten, worin über „die 5 controversen Religionspointen" gesprochen wurde. Die remonstrantischen Prediger wurden von der Polizei streng beobachtet, und so wurde jede Zusammenkunft mit ihnen gefährlich. Kam man als Laien zusammen, dann blieb solches viel leichter den Schöffen verborgen.

Die Probe gefiel, und man beschloss, regelmässig zusammen zu kommen. „Jeder christliche Mann (N.B.), der wohl bei Sinnen war und meinte, etwas darbieten zu können, das zur Gottseligkeit dienlich war, hatte die Freiheit solches zu thun."

Man sieht sogleich aus diesem Princip, wie alle Extase und Schwärmerei diesen nüchternen Leuten ein Gräuel war, wodurch denn auch, ganz anders wie bei den Quäkern, vorzüglich die Gebildeten sich angezogen fühlten.

Etwas „darbieten" hiess später Proponieren, etwas darauf zu erwidern, hiess Protestieren, und dies beides zusammen heisst Prophetieren, daher die Collegianten auch vielfach „Profeten" genannt wurden. Die Zusammenkünfte selbst hiessen collegia oder collegia prophetica, und nach diesen Collegien wurden nachher die Leute Collegianten genannt[4]).

Paulus' erster Brief an die Corinther, und davon das 14. Capitel, war als ihre Kirchenordnung, ihre Constitution zu betrachten. (Man siehe darüber den Brief des Geesteranus bei van Slee.) Die Frauen hatten zu schweigen. (Taceat mulier in ecclesia). Alles Reden „in Sprachen und Zungen" wurde verurtheilt; das Reden mit Verstand aber empfohlen, sowohl zur Erbauung der Gläubigen als zur Belehrung von Ungläubigen, wenn die·e sich

[4]) Nicht Collectanten, wie in der Revue des deux Mondes vom Mai 1901 steht.

in der Versammlung befanden, wie das z. B. in Amsterdam ohne Zweifel von Beuningen, Hudde, van den Ende und Spinoza der Fall gewesen ist.

„Heeren Staaten", z. B. die von Friesland im Jahre 1662, nahmen oft alle Socinianer, Quäker und Dompelaars (so wurden die Collegianten auch genannt) zusammen, weil bei ihnen (wie unerhört!) gepredigt wurde, „zonder Commissie", d. h. von Leuten, die nicht dazu von irgend einer Autorität, sei es Papst, Bischof oder Synode, beauftragt waren; — nach Allem, was wir hier mittheilen, wird man aber leicht einsehen, dass dennoch zwischen diesen ein grosser Unterschied bestand; auch sind die Propheten in Holland wenigstens nie verfolgt worden wie die Socinianer. — Das „Prophetieren" der Collegianten war nichts anderes als das Interpretiren der Heiligen Schrift. Nabi=interpres, sagt Spinoza. Jeder Unterordnung innerhalb der Gemeinde wurde streng gewehrt.

Als bald nach dem Anfange der ersten Zusammenkünfte in Warmond der Arminianer Prediger Heinrich Holten im Geheimen sich bei ihnen anmeldete, um wieder von ihnen als Prediger angenommen zu werden, wies van der Kodde ihn selbst ziemlich roh ab; er meinte, man brauchte keinen Prediger mehr; diese brächten nur Gefahr, und der Holten sollte sich ein Fach wählen, um daraus seinen Lebensunterhalt zu gewinnen. Obgleich dieses Auftreten nun von den anderen Gemeindemitgliedern verurtheilt wurde, blieben doch alle Versuche, nachher von Paschier de Fijne und anderen Predigern angewendet, ebenso unfruchtbar, und als sich in Warmond schliesslich wieder eine ordentliche Gemeinde organisirte, zog das Collegium nach Rynsburg, einem anderen Dorfe in der Nähe von Leiden, wo die Familie van der Kodde eigentlich wohnte und damals grossen Anhang hatte. Von da aus verbreiteten sich die Collegia allmählich über das ganze Land, vorzüglich in den grösseren Städten. In allen Kreisen, meistens aber unter den gebildeten Mennoniten, fand die obengenannte Praxis ihre Anhänger.

Beifall fand sie bei Allen, die vor Clericalismus oder Priesterherrschaft einen Abscheu hatten; dieser Anti-Clericalismus äusserte sich aber nicht wie in unserer Zeit in Religionsfeindlichkeit, Eigendünkel und Verhöhnung jedweden Glaubens, er stammte vielmehr

unmittelbar aus der reinen Quelle der Bruder- oder Nächstenliebe und des tiefsten Religionsbedürfnisses. Das odium theologicum war ihnen zuwider.

Man vereinigte sich in Miethslokalitäten, hie und da in Speichern, Böden und Scheunen, in Bücherläden, so wie bei Jan Rieuwertsz, bisweilen aber auch in Consistorien-Zimmern. — Dies Letztere kam jedoch allein bei Remonstranten und Mennoniten vor, wurde aber nicht selten auch von den Predigern verboten. Die Mennoniten, deren Prediger immer als Diener der Gemeinde betrachtet wurden und noch werden, standen natürlich den Collegianten, die gar keinen Unterschied oder Rangordnung unter den (männlichen) Laien anerkannten, am nächsten.

Indem man also überall in collegiis zusammenkam, wurde zweimal im Jahre gen Pfingsten und Ende August das Abendmahl abgehalten und gefeiert in Rynsburg, wo Alle die „de vrijheid van spreken" und der „Algemeene Kerk" zugethan waren, sich als Brüder vereinigten; daher die Collegianten auch Rynsburger oder weniger richtig Rynsburger Collegianten genannt wurden.

Das Rynsburger Collegium selbst war nämlich im Jahre 1660 nach dem Tode der van der Kodde und der Uebersiedelung der gebildeten Familie Oudaan nach Rotterdam, beinahe aufgelöst — ohne Gebildete konnte kein Collegium bestehen —, doch kamen die Brüder gerne nach Rynsburg, ihrem Ausgangspunkt, dem Geburtsort ihrer Gemeinde wieder zurück [5]). Dort feierten sie zusammen das Abendmahl, dass eigentlich in den Collegien selbst nicht abgehalten wurde. In der Stadt, wo er wohnte, feierte jeder Collegiant das Abendmahl bei der Gemeinde, zu welcher er eben gehörte; erst im 18. Jahrhundert wird auch im Waisenhaus in Amsterdam unter Collegianten Abendmahl gehalten.

Als Bredenburg im Jahre 1691 über die „Rynsburg'sche Vergadering" spricht, meint er, dass diese jetzt schon mehr als 50 Jahre bestehe; wir können also annehmen, dass sie ungefähr 1640 ihren Anfang genommen hat.

---

[5]) van Slee vergleicht die Rynsburgsche Vergadering mit dem Israelitischen Tempel, die einzelne Collegien mit den Synagogen.

Eine schöne und ausführliche Beschreibung des ganzen Beisammenseins findet man in van Slee's Buch.

Rynsburg war der Geburtsort der Collegianten, da sie sich dort zuerst, im Jahre 1620(?), vereinigt hatten; Rynsburg hatte aber auch noch zwei andere Vorzüge. Erstens lag es mitten im Lande, d. h. im Staate Holland, der ja damals die Hauptprovinz war; zweitens aber gehörte Rynsburg unmittelbar unter die Jurisdiction der Staaten, weil die Abtei mit Allem was dazu gehörte, in die Hände der Ritterschaft übergegangen war und daher auch nach der Zerstörung der Abtei von keiner Stadtregierung abhängig war.

Hier hatten die Brüder keine amtliche Belästigung zu fürchten, so lange in der Ritterschaft liberale Männer wie de Witt dominierten.

Eigenthümlich ist, dass, wo im Mittelalter das römisch-katholische christliche Element im höchsten Glanze strahlte; — die Rynsburgsche Abtei war unabhängig und „hief (relevirte) alleen van God en de Zon"; — nach deren Untergang die äusserste Richtung des Protestantismus seinen Centralpunkt fand.

Keiner Abtheilung der Christenheit ist es so sehr um gegenseitige Liebe, um „allgemeine Liebe", wie man sagte, zu thun gewesen, als denen, die dort zusammenkamen, und wer Religionshass verabscheut, versäume nicht, wenn er die Gelegenheit hat, eine Pilgerfahrt nach Rynsburg zu machen, wenn auch von dem Bethause der Collegianten ebensowenig als von der Abtei ein Stein auf dem andern geblieben ist[6]).

Wie weit das Princip des Friedens beim Abendmahl von Einzelnen getrieben wurde, erhellt aus dem Zwiespalt, der am Ende des 17. Jahrhunderts auch hier wieder Trennung zu bringen drohte. Das „vrijspreken" war das Fundament ihrer Vereinigung in den Collegien, und daher war es auch in Rynsburg Sitte, vor und nach dem Abendmahl, Samstag und Montag, zu „prophetiren". Dieses Proponiren und Protestiren verlockte dann und wann einen Bruder zur Verurtheilung des Andern und deshalb wollte Bredenburg, den wir schon öfters erwähnt haben, auf der „Rynsburgschen Vergadering" auch jedes Proponiren und Protestiren

---

[6]) Auch die Kapelle der Abtei ist verschwunden.

untersagen, damit nicht Leute, die erst kürzlich einander verurthe hatten, in dieser feindlichen Stimmung das Abendmahl feiern sollt Es ist selbstredend, dass hierbei allerlei Persönliches im Spiele w doch damit können wir uns hier nicht weiter befassen. Wir wähnen nur, dass die Mehrzahl sich zu dieser Massregel nicht e schliessen konnte und demzufolge von 1686 an während 10 Jal ungefähr, 2 Versammlungen in Rynsburg stattfanden, wovon folgerichtigste unter Bredenburg allein das Abendmahl feierte u aus der Bibel las, ohne etwaiges Proponiren, während die Ande meinten, dass dies von ihren Zusammenkünften unzertrennbar wä und bis hierher auch nie den Frieden gestört hätte.

Als Bredenburg aber 1691 gestorben war, und auch sei Freunde und Anhänger verblichen waren, wurde von Leiden a eine Neuerung vorgeschlagen, die schon in 1700 zu einem gut Erfolg führte.

Indessen hatte man im Jahre 1675 ein Waisenhaus „l Oranjeappel" in Amsterdam gestiftet, da sich herausstellte, da Kinder von Leuten, die nur zu den Rynsburgern gehörten, v keiner Secte oder Kirche aufgenommen wurden, und man t fürchtete, dass durch diese Weigerung, die Uebung und die Han habung der „vrijheid van spreken" sich verlieren würde.

Während des 18. Jahrhunderts wurde die Versammlung Rynsburg regelmässig zweimal im Jahre, im Mai und August, a gehalten.

Am 24. Mai 1787 kam man endlich zum letzten M zusammen. Im Jahre 1801 wurden die letzten Rynsburger dort g tauft und damit war das geistige Leben dieser Gemeinde erlosche

Das Waisenhaus „de Oranjeappel", Heerengracht, Amsterda und das „Rozenhofje" in Amsterdam ist die einzige materie Hinterlassenschaft, welche die Erinnerung an die vornehmli ideelle Richtung des historischen Christenthums bewahrt.

- - - - - - -

In obigem Referate haben wir öfters Aussagen und Ideen d Johann Bredenburg benutzt. Es wird dem Leser jetzt klar g worden sein, weshalb wir das gethan haben. Eine Collegiante Confession kann ex rei natura nicht geboten werden; sie wür

eine contradictio in adjecto darstellen; der Obengenannte war aber einer der gebildetsten und zugleich consequentesten seiner Richtung, weshalb wir seinen Behauptungen und Betrachtungen den Vorzug geben, wenn's gilt, den Charakter dieser Abtheilung der christlichen Kirche zu definiren[7]). Die „Theologisch Tijdschrift“ vom vorigen Jahre enthält eine Dissertation Bredenburg's über die Reformation, die uns den Standpunkt der Rynsburger klar und deutlich vor Augen stellt. Jeder, der die holländische Sprache des 17. Jahrhunderts versteht, wird dieser Deduction mit dem grössten Interesse folgen.

Aber auch noch in anderer Hinsicht ist Bredenburg für uns von Bedeutung.

Nicht nur die Enthusiasten und Collegianten, sondern auch die Begründer der neuen Philosophie haben im 17. Jahrhundert in Holland auf die Geister eingewirkt. In den Jahren 1625 bis 1647 liess Descartes und in der Zeit von 1656 bis 1677 Spinoza daselbst seine einflussreiche Stimme hören. Beide suchten in einem zurückgezogenen Leben auf dem Lande, quasi in Museis suis sepulti, nur ihren Studien zu leben, doch zog das Licht, das von ihnen ausging, unwiderstehlich die Menge an. So hatte auch Bredenburg die eiserne Logik des Spinozistischen Systems mächtig ergriffen.

Vor Allem war er überzeugt dass „alle verstandelijke werking nootsakelijk was“ oder, dass die Causalität auch herrsche im Reiche der Gedanken; er meinte sogar im Stande zu sein, solches in einer demonstratio mathematica beweisen zu können. Durch Unbescheidenheit seiner Freunde wurde diese ans Licht gebracht und dadurch die Gemeinde veranlasst, ihn einen Spinozisten und Atheisten zu schelten. Er vertheidigte sich mit der Erklärung, dass der Glaube mit dieser Theorie nichts zu schaffen hätte. Auch wenn man mathematisch von irgend Etwas überzeugt wäre, so könnte das doch niemals dem Glauben schaden. Er war, wie sein Verehrer später sagte: ein tüchtiger Philosoph und frommer einfacher Christ.

---

[7]) Am Ende dieses Aufsatzes werden wir übrigens noch ein paar holländische Texte anführen, die das Gesagte näher zu erörtern geeignet sind.

Diese Behauptung Bredenburg's erklärt uns eben den Zeitgeis
und veranlasste uns, ihm als dem echten Vertreter der Collegianten
Idee zu folgen. — Er sowohl wie seine Geistesverwandten wiese
die Beschuldigung des Spinozismus und des Atheismus mit Aergernis
und Abscheu zurück. Sie erkannten des Weisen Gelehrsamkei
seine Freundlichkeit und besonders seinen unbescholtenen Wand
an, aber wendeten sich mit der grössten Entrüstung von seine
Philosophie ab. —

Wie verhielt sich nun aber Spinoza zu ihnen?

Dass er in Amsterdam viel mit ihnen verkehrte, ist unbeding
sicher. Seine besten Freunde, de Vries und Jarig Jellis, ware
Mennoniten; de Vries hatte selbst ein Collegium instaurirt, w
er die Ethik des Meisters studirte, wie aus dem 8. Brief hervorgeh
— er wird daher die Collegien seiner Glaubensgenossen i
Amsterdam wohl nicht versäumt haben; von Jarig Jellis wisse
wir, dass er zu den freisinnigen Mennoniten gehörte und auc
eine kräftige Stütze des Collegianten-Waisenhauses war. Vo
Amsterdam zog Spinoza nach Rynsburg, und wir haben Grun
anzunehmen, dass er gerade Rynsburg wählte, weil dort d
Freunde seiner Freunde zusammenkamen. — Ausserdem konnte
hier am besten leben und studiren, da man ihnen von Anfang a
gestattet hatte, ihre Collegien zu halten. Dass Spinoza bis zu seine
Lebensende mit den Amsterdammer Collegianten befreundet g
blieben, beweisen wir auch daraus, dass eben in ihrem Waisenhau
die einzelnen Briefe wiedergefunden sind, die wir noch von ih
besitzen. Wahrscheinlich ist es, dass in jenem Waisenhause d
Ausgabe der Ethica, 1675 applanirt, 1677 erfolgt ist.

Eine ganz andere Frage ist aber, ob er zu ihrem Kreise gehört
Darauf muss die Antwort verneinend ausfallen. Wohl stand
ihnen näher als irgend einer andern Geistesrichtung dieser Zeit, ab
doch auch wieder so weit von und über ihnen, dass von ein
Zugehörigkeit nicht die Rede sein kann. Es sei uns erlaubt, hi
die wichtigsten Punkte von Uebereinstimmung und Differenz z
resumiren, und weil Spinoza's Lehre hier als bekannt vorausgeset
wird, werden wir uns an einer kleinen Andeutung genügen lassen. -

Die rührende, naive Erklärung von Männern wie Oldenbur

Blijenberg, Bredenburg und Jarig Jellis, dass sie gerne Spinoza alles zugäben, was er behauptete, aber dabei sich vorbehielten, die Wahrheit des Evangeliums zu glauben, ist ein psychologisches Ergebniss, das uns gewiss ausserordentlich wundern würde, wenn es sich nicht noch nach zwei Jahrhunderten in unserer Umgebung, ja bei den grössten Denkern der Neuzeit wiederholt hätte.

Wer damals nicht persönlich mit Spinoza befreundet war, bekämpfte ihn.

Bredenburg, Oudaen, Oldenburg, Wittichius, Deurhof und Andere kehrten sich von ihm ab, sobald es ihre christlichen Principien und Glaubensartikel galt. Und sie hatten darin recht. Denn Spinoza versuchte nicht wie Leibniz und so viele Andere nach ihm das Dogma der Trinität philosophisch zu rechtfertigen. Geradezu sprach er es im 6. Briefe [8]) an Oldenburg und im 7. Capitel des Tractatus de Deo aus, dass er ganz andere Eigenschaften Gottes anerkenne, als seine christlichen Freunde und sich dessen auch sehr wohl bewusst wäre.

Dass Gott Mensch geworden war, konnte er sich ebensowenig erklären, als dass der Cirkel je die Natur eines Vierecks anzunehmen vermöchte.[9])

Er war überzeugt, dass es für das Lebensglück des Menschen und ein frommes Leben gleichgültig wäre, ob man Gott gehorchte, wie alle Gläubigen thaten; oder Gutes thäte, geleitet durch die scientia intuitiva von der Wesenseinheit des Menschen mit Gott, und die daraus folgende Einmüthigkeit und Harmonie der Menschenseele mit ihm, die er amor intellectualis Dei genannt hat oder das Bewusstsein der unio quam mens habet cum tota Natura.

Seiner Hospita van der Spijck hat er dies mit den einfachsten Worten erklärt; im Theol. Pol.-Tractat wissenschaftlich ausgeführt. Glauben und Wissenschaft aber zugleich anzuerkennen, war ihm unmöglich. Wer die scientia intuitiva besass, war über den Glauben erhaben, und wer mit ihm die Causalitätslehre seiner Philosophie zu Grunde legte, konnte keine Wunder annehmen.

---

[8]) Opera. Haager Ausgabe.

[9]) Haager Ausgabe, Brief 73.

Gottesdienst und die Philosophie des freien Mannes hatten nichts mit einanderzu schaffen; beide führten freilich zu demselben Zweck. Spinoza aber hatte sich die letztere zur Begleiterin und Führerin seines Lebens erkoren.

Sonach ist es z. B. nicht wohl denkbar, dass Spinoza je das Abendmahl mit den Collegianten zu Rynsburg getheilt hätte; — und dies war doch das Zeichen ihrer und aller Christen Gemeinschaft. Die Collegianten hätten ihn abgewiesen; — selbst hätte er sich nicht eingeladen.

Die Collegianten gaben nie ihren Glauben preis; Spinoza wurde nie seinem philosophischen Gewissen untreu.

Den Glauben an eine Offenbarung hielt er freilich für die meisten Menschen von dem grössten Interesse, weil sie nicht im Stande wären, selbständig nach den Geboten der Vernunft zu leben (siehe das XV. Cap. des Theol.-Pol. Tr.); in seiner eigenen Ethik aber ist von keiner Offenbarung die Rede.

Aber schon zu lange haben wir bei diesem Punkte verweilt; er musste aber hervorgehoben werden, weil man so leicht dazu kommt, hier die Grenzen zu verwischen, die Spinozismus und Christenthum unbedingt von einander scheiden.

Abgesehen jedoch von dieser Hauptsache, gab es viele Berührungspunkte zwischen den Collegianten und dem Philosophen. Mit ihnen hatte er allererst seine Abneigung gegen jeden Clericalismus und Ketzerverfolgung gemein. In seinem Briefe an Albert Burgh und in dem 19. Cap. des Tract. Theol.-Pol. am Ende, bricht er den Stab über die päpstliche Hierarchie; in dem 6. seiner Briefe[10]) ist sein Urtheil über die Concinnatoren der Protestanten deutlich und klar; und wenn man dabei an die Verfolgung seitens der Rabbiner denkt, die er selbst hatte ertragen müssen, kann es Niemand wundern, dass er mit unseren Freunden alle Macht und Suprematie der Geistlichkeit geradezu verurtheilt. Echt collegiantisch ist daher auch seine Behauptung, dass das Verderben der Kirche erst anfing, als die Leute sich aus dem Ministerium ein Amt und Mittel zur Existenz gemacht hatten. Wer denkt hierbei nicht unwillkürlich an van der Kodde und Holtenius?

---

[10]) Haager Ausgabe.

· Prophetencollegien nannten weiter die Collegianten ihre Zusammenkünfte. Wer konnte sich aber in dergleichen Versammlungen besser zu Hause fühlen als der Jude, dessen reichhaltige Kenntiss des alten Testaments, das damals bei den Christen weit höher in Achtung stand als jetzt, den ehrsamen Mennoniten bei ihrer Erklärung ausserordentlich gelegen kam.

Propheten nennt Spinoza in den Annotat. des Theol. Pol.-Tr.: interpretes.

Es ist daher sogar nicht unmöglich, dass die Collegia in Amsterdam durch ihn einen wissenschaftlichen Charakter bekommen haben. Adrian Verwer zufolge gab er daselbst Unterricht in der Philosophie: wahrscheinlich hat er in Amsterdam sein de Deo dictirt, wie im Ms. das A genannt wird, am Ende in margine heisst, aber von den Commentatoren bis jetzt übersehen worden ist[11]. Mit grosser Wahrscheinlichkeit kann diese Handschrift dem Jarig Jellis zugeschrieben werden, so dass es nicht unwahrscheinlich ist, dass die gebildetsten Collegianten mit ihm in Amst. zusammenkamen, so oft es sich um die Erklärung der Bibel handelte. Wenn diese Hypothese richtig wäre, so wäre es möglich, dass die ersten Capitel des Tr. Theol. Pol. in ihren Kreisen entstanden sind, was zu ihrer Erklärung Vieles beitragrn würde.

Und dann die Redefreiheit? Ist nicht auch dafür der Tractatus Theol. Pol. die beste Vertheidigungsrede (Cap. XX)?

Spinoza verbot wie Paulus den Frauen, in der Versammlung zu sprechen; auch dies war den Collegianten Regel.

Noch in anderer Hinsicht nähern sich Beider Ideenkreise. Obgleich Spinoza nirgends eine „Algemeene Kerk“ im christlichen Sinne lehrt, dachte auch er sich eine echte catholica religio, wozu alle Menschen, die das Gute beabsichtigten, sich bekennen sollten und deren Hauptzüge er im 16. Cap. des obengenannten Tractats umschreibt. Ja so gewiss ist er, dass diese Artikel das Fundament eines allgemeinen Glaubens sein können, dass er in seinem politischen Tractate in der Aristocratie-Abtheilung die Anforderung stellt, dass alle Regierungspersonen jene Artikel

---

[11]) Siehe meine holländische Ausgabe: Van God de mensch en deszelfs welstand. S. L. van Looij. Amsterdam.

bekennen sollen; und die Vielen gewiss befremdende Anordnung, dass in der aristocratischen Republik alle kirchlichen Feierlichkeiten, Taufen, Handauflegen etc. von Laien behandelt werden sollen, ist direct den Collegianten und ihren Sitten entnommen. Der grosse Unterschied ist aber, dass seine catholica religio alle Menschen seiner Zeit; die „Algemeene Kerk“ der Collegianten bloss alle Christen umfasste.

Zu dem Höhepunkt des Denkers konnten sie sich nicht erheben; wenn er aber aus seiner hohen Gedankenwelt herabstieg, waren die Collegianten die ersten Freunde, denen er begegnete.

Jetzt bleibt nur noch die Frage zu behandeln übrig, welchen Einfluss die Collegianten auf Spinoza's Staatstheorie gehabt haben; die Frage, welche zu dieser Skizze die nächste Veranlassung gab.

Ist hier vielleicht in der unmittelbaren Umgebung Spinoza's die Quelle seiner Ideen über den Staat und die Staatsformen zu suchen? Stellen wir die Frage, ob man, wie Herr Adolph Menzel meint, überhaupt das Recht hat, diese Ideen aus seinem „Milieu“ zu erklären, dann glauben wir, wie oben gezeigt, darauf antworten zu müssen, dass dies bei einem Dogmatiker und Mathematiker, wie Spinoza war, unzulässig ist; wir glauben aber, dass auch im Einzelnen bewiesen werden kann, dass jener Versuch fehlgeschlagen ist.

Herr Dr. Menzel setzt voraus, dass im Theol.-Pol. Tr. von Spinoza der Democratie das Wort geredet wird, indem er meint, dass der Autor später davon abgewichen ist, was m. E. durch § 2 des letzten Capitels geradezu widerlegt wird.

Dann aber sucht er den Ursprung dieser Vorliebe Spinoza's für die Democratie.

Richtig erkennt er, dass dieser durchaus nicht in Hollands Staatseinrichtung zu suchen ist; aristocratischer als die holländische Regierung im Zeitalter Spinoza's ist wohl kein Reich gewesen.

„Wat de Heeren wijzen, moeten de Burgers prijzen“ (Was den Herren gefällt, sollen die Bürger loben) war Volksüberzeugung geworden. Und mit den „Heeren“ wurden alle Regierungspersonen in der Stadt und im Staate bezeichnet. Offiziere, Gelehrte, Kaufleute, Admiräle, Statthälter, ja Könige, wie Karl Stuart II. und der König

von Böhmen mussten sich beugen vor den „Heeren Staaten"; das Volk that desgleichen. Man mochte darüber uneinig sein, ob es besser wäre, Oranien mehr oder weniger Autorität neben den Staaten zu lassen; der Volkssouveränität wurde von Niemandem das Wort geredet.

Ebensowenig könnte von den umgebenden Staaten Spinoza diese Vorliebe eingegeben sein. Auch dieses hebt der Autor hervor.

Dagegen war Spinoza in den Classikern nicht schlecht, wie der Herr Menzel meint, sondern sehr wohl bewandert. Tacitus, Justinianus, Sallustius und Aristoteles in lateinischer Uebersetzung zierten seinen Bücherschrank, und von Späteren kannte er Hobbes, Machiavelli und de la Court (van den Hove), den Freund Jan de Witts, wie wir schon oben bemerkten. Von Grotius kannte er obendrein das Posthumwerk de Imperio Summarum Potestatum circa Sacra, das er zweifelsohne bei der Niederschrift seines Theol.-Pol. Tr. benutzt hat, und weiter noch Clapmarius: De arcanis Rerum Publicarum.

Wir haben solches schon oben gegen Herrn Hoff hervorgehoben, der Spinoza unter Machiavelli stellt; hier müssen wir nochmals daran erinnern, um dem Vorwurf des Herrn Menzel zu begegnen, als ob er seine politischen Vorgänger gar nicht gekannt hätte. Beim Lesen des Tractatus Politicus wird man fortwährend an Aristoteles' Politeia und die Politycke Weegschaal des de la Court erinnert.

In dieser Hinsicht glauben wir also, dass Herr Menzel sich geirrt hat.

Aber auch wenn dieser schliesslich die politische Gesinnung Spinoza's geradezu den Collegianten zuschreibt, können wir ihm nicht beistimmen. Die politisch-religiösen Ideen der Collegianten waren, wie die der Mennoniten, ausschliesslich verneinend, und jeder Theilnahme an der Regierung abgeneigt. Wer zur Regierung gehörte, gehörte dieser Welt an, nicht der Gemeinde Christi. Kein Magistrat konnte ein wahrer Christ sein. Ja es gab etliche Collegianten, wie Paulus Jans, die allein communicirten mit denen, welche die „weereloosheijd" lehrten und ausübten.

Bis in unser Jahrhundert hinein haben die Mennoniten dieses Dogma hoch gehalten, und wenn Graf Leo Tolstoi Gelegenheit gehabt

hätte, in Amsterdam bei den Mennoniten Theologie zu studiren, hätte er sich viele Mühe ersparen könnnen. Sein Hauptspruch, „den booze niet te weerstaan", war bei den damaligen Mennoniten der Kernspruch ihrer Lehre; er hat bei ihnen zwei Jahrhunderte geherrscht; und ist — theoretisch und praktisch verurtheilt — im 19. Jahrhundert abgeschafft. Man lese dessen historisch-kritische Erörterung in „de Gids" von Ds. Joh. Dijserinck, eine sehr interessante Lectüre für alle Anarchisten unserer Zeit.

Die Collegianten waren nicht deshalb anti-autokratisch, um sich selbst hervorzuthun, wie das bei allen Demokraten der Fall ist; sie wiesen die Vorgänger nicht ab, um ihre Versammlung als Autorität zu erkennen; sie erkannten nur eine Autorität an, und diese war die Heilige Schrift. Mit dem Staate liessen sie sich nicht ein; ebenso wie Jesus, dem neuen Testamente zufolge, hierin mit seinem Beispiel vorangegangen war.

Mit den Independenten hatten die Collegianten eben deshalb nicht die geringste Aehnlichkeit, obgleich das Laienpredigen auch bei jenen galt.

Wenn man Spinoza's echte Geistesverwandten in politischer Hinsicht sucht, dann wären diese vielmehr bei den Reformirten zu finden; beim Calvinismus, der damals in der Republik vorherrschte und den Spinoza besonderer Aufmerksamkeit gewürdigt hatte, wie daraus hervorgeht, dass er die Institutionen Calvins im Spanischen besass [12]); in der Sprache nämlich, in welcher sein Geist sich entwickelt hatte.

Dass übrigens auch der Mord des de Witt Spinoza nicht von der Demokratie entfernt hat, ist in der scharfen aber wahren Kritik in § XIV der 9. Cap. des Pol. Tractats ausgesprochen, sowohl über die „Staatsregeling der Republiek van de Vereenigde Nederlanden" im Allgemeinen, als über de Witts Regierung im Besonderen. —

Will man durchaus eine historische Schablone für seine Ansichten suchen, dann kann solches nicht anders sein, als die, welche

---

[12]) Diese spanischen Institutionen sind jetzt auch in Rynsburg wieder vorhanden.

er selbst uns zeichnet im Tract. Theol. Pol., nämlich die Gesetzgebung und Staatseinrichtung Israëls.

Auch dies genügt aber nicht zur völligen Erklärung seiner Staatslehre. Es kann kein historisches Factum geben, das für alle Zeiten gelten kann. Das Ewige, die Wahrheit, ist uns nicht in der Erscheinung geoffenbart, bloss in der Idee. Deshalb muss man annehmen, dass Spinoza, ohne die Geschichte gering zu schätzen oder sie zu übersehen, dazu mit völlig ausreichender Kenntniss der Politik seines Jahrhunderts versehen, seine Staatslehre aufgebaut hat aus seiner tiefen Kenntniss der menschlichen Natur und dem Wesen der Gesellschaft.

Die ehrsamen, friedlichen, „weereloose“ Collegianten werden sich über seine Staatsallmacht, bis circa sacra, entsetzt haben.

Diese Fragen aber interessirten sie nicht; die „Cura Reipublicae“ hat für sie keine Bedeutung, sie meinten jeder für sich die vollkommene Glückseligkeit finden zu können in der Heiligen Schrift.

Sie mögen sich geirrt haben, aber sie haben fest daran geglaubt.

So meinen wir das Verhältniss der Collegianten zu dem christlichen Glauben, der Kirche, der Reformation und dem Staate angedeutet zu haben, um jeden, der Spinoza kennt, in den Stand zu setzen, sich vergegenwärtigen, wie dieser über ihre eigenthümliche Geistesrichtung geurtheilt hat.

Dass er unter ihnen seine besten Freunde hatte, ist bewiesen; dass er aber viel zu hoch stand, um auch von ihnen begriffen zu werden, beweist der Ernst, womit ihre besten Mitglieder Jeden zu überzeugen suchten, dass sie mit seinen Lehren keine Berührung hätten, obgleich sie Alle, bis auf eine Ausnahme (Oudran), seine Lebensführung nicht genug loben konnten, was eben für sie und in ihren Kreisen von der höchsten Bedeutung war.

Nichtsdestoweniger bleibt ihre Erscheinung in der Kirchengeschichte ein merkwürdiges Factum, als der einzige, mit Ernst durchgeführte Versuch, alle Christen in Geist und Wahrheit, anstatt durch Feuer und Schwert und Confession, zur Einigkeit zu bringen.

Der Name Rynsburg ist durch sie zum zweiten Male von

grosser Bedeutung geworden, als der Centralpunkt der echten, ernsthaften, consequenten Reformation.

Auch sie sind vorübergegangen, und jetzt ist daselbst ein Museum errichtet worden für Benedictus de Spinoza, der wohl mit ihnen während der Blüthezeit der Reformation lebte und lehrte, dessen Gedanken aber erst im neunzehnten Jahrhundert begriffen werden sollten.

Die Seite 26 versprochenen Texte, zur Charakterisirung der Collegianten, nehmen wir aus dem Buche van Slee's:

Auf Seite 227 seines Buches lesen wir, dass die Groninger Collegianten, von der Behörde aufgefordert, zu erklären, was sie über Christus lehrten, den 19. December 1701 antworteten: „dat zij geene voor allen bindende Geloofsbelijdenis hadden en slechts met de woorden der Schrift die zij als eenigen regel des geloofs beschouwden, omtrent Jezus getuigden, dat hij de Christus was, de Zoon des levenden Gods, onze profeet, hoogepriester en koning.“ —

Auf Seite 253 erklärt die Bredenburgische Faction dass „de Rynsburgsche Vergadering“ auf folgenden Principien fundirt sein sollte: „1° dat ieder daar toegang zou hebben die de 12 Artikelen des geloofs uit kracht der Schriftuur beleed, en zich aan de geboden van het Christendom onderwierp, zonder nogtans het recht te hebben om hen die dit niet beleden te veroordeelen of te verklaren dat men met hen geen gemeenschap hebben wilde, dat daar (d. h. auf der Zusammenkunft der Collegianten in Rynsburg) 2° geen burgerlijke of godgeleerde geschillen mochten worden behandeld, en eindelijk 3° dat zij, die om werken des vleesches door eenige broederschap waren gecensureerd of gebannen, daar ook niet mochten stichten en spreken of het avondmaal bedienen of celebreeren.

Auf Seite 263 lesen wir die Formel auf welche beide Parteien sich den 10. December 1699 sich wieder vereinigten: Man kam überein, dass „de vergadering tot Rynsburg een vrije, algemeene Christelijke vergadering zijn zal, die de heijlige Schriftuur heeft tot een regelmaat van geloof en leven, daar een iegelijke zyn toegang mag nemen tot stichting, tot de onderhouding en bediening

van't H. Avondmaal des Here, welke beleijd dat Jezus is de Christus, de Zone des levendigen Godts; en vrij sijnde van de bekende werken des vlees, de evangelise geboden betragt, menschelijke zwakheden uijtgenomen; sonder dat iemant, hij sij wie hij sij, regt of magt heeft of gegeven wort, om enig mensch, welke in Godts woord niet klaar veroordeelt wordt, te veroordeelen.

Werdende voorts, om dat selve eijnde wel te bereijken, een ieglijk Christelijk, broederlijk en ernstig vermaand, dat alle geschillen, so veel mogelijk, voor den dorpel gelaten, alle disputen met voorsigtigheijd gemeijd en de stigting als het algemeene en grote eijnde der bijeenkomst bevordert werde.

So nogtans iemant tegen het bovengemelde quam aan te gaan (wenn also dennoch Jemand protestiren wollte) dat men den sodanigen redelijk sal aanseggen, dat hij sulcs doet voor sijn particulier en niet uijt de naam van d'algemeene vergadering.

Es scheint, sagt van Slee zur Erklärung, dass das Protestiren erlaubt blieb, auch auf „de Rynsburgsche Vergadering“, dass dies aber nie zu einer Abstimmung in der Versammlung führen konnte, wodurch einer von der Communion ausgeschlossen werden konnte. Damit war sowohl „de vrijheid van spreken“, als die „verdragzaamheid“ gerettet.

II.

Le Kantisme de Carlyle

de

Camille Bos à Paris.

Les «Kantstudien« lors de leur apparition signalaient, parmi les problèmes à l'étude, celui de l'influence de Kant sur Carlyle. Sans m'éxagérer la portée de cette question, je l'ai trouvée assez intéressante pour mériter quelques réflexions que j'essaierai de présenter ici.

Lorsqu'il s'agit d'un homme comme Carlyle, d'une personnalité aussi accentuée, il convient d'écarter tout de suite l'idée du rapport simple de disciple à maître; on ne peut même pas parler d'une influence prédominante, lumière centrale qui éclairerait le tempérament complexe du penseur. Les êtres comme Carlyle ne réfléchissent rien tel qu'ils l'ont reçu: ce sont des foyers si ardents qu'on n'y retrouve jamais tels quels les matériaux jetés, tout est utilisé mais seulement après avoir été anéanti — car les fortes personnalités sont des creusets où s'élaborent indéfiniment des synthèses nouvelles.

L'influence de Kant sur un homme tel que Carlyle ne pourra donc être que lointaine, un moment d'arrêt avant de s'élancer de ce tremplin plus avant, et nous ne serons guère autorisés à parler que d'une communauté de direction. Nous verrons que Carlyle est Kantien au sens le plus général du terme, en un sens qu'il

faudrait presque restreindre jusqu'à faire le Kantisme synonyme de «Philosophie allemande«. Et nous verrons que s'il y a lieu à un rapprochement plus direct, c'est entre Carlyle et les successeurs de Kant: d'une part, la jeune littérature allemande, de l'autre le philosophe qui exerça tant d'influence sur les romantiques, Fichte.

Si l'on veut à tout prix rapprocher deux noms, c'est celui de Fichte qu'il faut inscrire en regard de celui de Carlyle.

Remarquons d'abord, en ce qui concerne Kant, que l'action de celui-ci sur Carlyle se restreind singulièrement si l'on veut bien se méfier que certaines analogies entr'eux sont explicables a priori et sans qu'il ait été besoin que l'un connût l'autre.

La raison de ces analogies — qu'on a peut-être, sans y regarder d'assez près, prises pour des influences — doit être cherchée dans une communauté de race, de religion, d'influences piétistes et de discipline mathématique. Si Allemands et Anglais appartiennent à la même famille des Anglo-Saxons, cela est vrai surtout des Ecossais. Il y a entre ceux-ci et les Allemands une très étroite et toute spéciale parenté qu'a très bien mise en lumière, en ces derniers temps, Mr. Hensel[1]).

Comme l'Allemagne, l'Ecosse s'oppose à l'Angleterre normande, le goût latin n'a pas pénétré jusqu'à elles, elles sont habitées par une race grave et triste, sobre de paroles et repliée sur soi-même. Et si l'on tient avec certains que la psychologie des peuples est façonnée bien moins par des cause ethniques que par des causes historiques et morales, on trouvera que l'Ecosse, qui a eu tant à lutter à la fois contre un sol ingrat et contre l'oppression étrangère, — se rapproche encore par là, plus que l'Angleterre, de l'Allemagne. Entre l'homme de Königsberg et celui d'Eclefecham, des analogies de tempérament sont très compréhensibles.

«Les philosophes allemands nous parlent avec des accents durs, mais mâles, profonds et expressifs: ceux de cette vieille langue saxonne qui est aussi notre langue maternelle»[2]).

Mais l'âme d'un peuple est surtout façonnée par ses croyances

---

[1]) Hensel, „Thomas Carlyle", Frommann'sche Sammlung. Heidelberg 1900.

[2]) Carlyle, Essays I, State of German Literature.

et à ce point de vue les compatriotes de Kant, comme ceux de Carlyle, ont été modelés par la Réforme. L'un et l'autre ils sont protestants, puritains même, et sous les divergences de détail ce grand trait constituera un fond commun; chez l'un comme chez l'autre on sentira le filleul de Luther, de ce Luther qui rejetant toute tradition cherchait la vérité à sa source et auquel Carlyle a consacré des pages si admirables.

Enfin l'influence plus proche de la famille est à peu près la même chez le Prussien et chez l'Ecossais: les parents sont de simples artisans, c'est un milieu piétiste où toute besogne est accomplie sous l'inspiration de la religion, où l'idée du devoir plane au-dessus des tâches quotidiennes, où la foi est toute dans les œuvres: «Laborare est orare».

Carlyle, en outre, comme Kant, s'est adonné d'abord à l'étude des mathématiques (de la géométrie surtout) qu'il enseigna même. Et sans qu'il soit besoin d'insister on entrevoit que cette discipline mathématique est la source d'où découleront la rectitude d'esprit commune aux deux penseurs, leur besoin d'absolu — comme aussi les mathématiques ont pu être favorables à la foi religieuse et faciliter l'affirmation que «l'Invisible est peut-être plus réel que le réel.» Cette importance des études mathématiques, Carlyle l'a bien sentie, il souligne le trait dans son portrait de Kant: «Un homme paisible, clairvoyant, qui s'était acquis de la réputation en mathématiques avant d'aborder la philosophie.» . . .

Notons en passant que les inconvénients que cette discipline mathématique a eus pour Kant — (l'abus de la construction symétrique et a priori) n'ont pas existé pour Carlyle. C'est qu'en effet, à côté des analogies il y a entre les deux hommes des différences de tempérament: Carlyle-apôtre et Kant-arbître et de condition: l'un professeur, enfermé dans une vie toute livresque, l'autre littérateur considérant la littérature comme «l'Eglise militante des temps modernes» — d'où l'un spéculant au-dessus de la vie dans la théorie, l'autre jeté en pleine mêlée et se débattant dans la pratique.

Maintenant une question de fait se pose: y a-t-il eu et dans quelle mesure, influence directe de Kant sur Carlyle, sur cet esprit

déjà un peu parent et préparé par des antécédents analogues?

Carlyle a été initié à la littérature allemande par son ami Irving; il a fait en outre deux séjours en Allemagne, l'un en 1852, l'autre en 1858. Il a certainement lu la Critique de la Raison Pure, il l'a connue, mais on ne peut pas dire qu'il l'ait étudiée, ni qu'il en ait reçu une influence directe, qu'il ait été touché de la grâce comme Malebranche en lisant Descartes.

Non, ce à quoi Carlyle se rattache c'est au Kantisme dans son principe essentiel (le point de départ dans le Cogito, la position critique des problèmes); mais j'oserais presque affirmer que Carlyle ne lut jamais les deux autres Critiques et qu'il s'attarda peu à celle de la Raison Pure. «Je connais peu Kant», déclare-t-il lui-même.

Et j'oserais presque dire qu'il le connaît imparfaitement, qu'il ne l'a même pas toujours compris, car Carlyle écrit des choses comme celle-ci: „Que l'hypothèse de Kant soit vraie ou fausse . . . etc. Et il assure ses lecteurs que «la Critique de la Raison Pure ne sera pas à beaucoup près la tâche la plus difficile qu'ils auront entreprise.» — Hum! on se demande avec effroi quelles étaient les lectures ordinaires des auditeurs de Carlyle!

De même, celui-ci a-t-il raison de croire que «la théorie Kantienne de l'idéalité du temps et de l'espace ait été posée en vue de la théologie?» Nous pensons que pour Kant, la Raison Pure ne doit aider en rien la Raison pratique et que celle-ci doit être en mesure de se suffire à elle-même.

De même encore on peut se demander si Carlyle a bien compris le sens du mot «transcendental» appliqué à la philosophie Kantienne; il le traduit trop souvent par «Au-delà», le confondant ainsi avec «transcendant».

Un fait significatif, d'ailleurs, c'est que Carlyle parle rarement de Kant en particulier, c'est toujours «le Kantisme», ou «les philosophes allemands». Ou bien, s'il commence à parler de l'un, individuellement, il termine par la forme collective. C'est ainsi qu'il en arrive à écrire cette phrase qui, si l'on n'était pas prévenu, pourrait induire en plus d'une erreur, notamment sur les rapports

chez Kant, entre la Raison Pure et la Raison Pratique: (Carlyle vient de décrire la révolution copernicienne opérée par Kant et il continue ainsi): «Ces Allemands cherchent la vérité primitive dans l'intuition; ils trouvent Dieu et l'âme immatérielle, comme point de départ de toute philosophie, écrits en caractères obscurs mais ineffaçables au-dedans de nous-mêmes. Le problème de la philosophie Critique, c'est d'écarter les obscurités des sens qui nous empêchent de contempler cette vérité primitive»[3]).

Qu'on y prenne garde! le criticisme n'est pas tout à fait cela et les lignes précédentes font plutôt pressentir Schelling.

A quoi donc se ramène le prétendu Kantisme de Carlyle?

A ceci d'abord que les deux penseurs se sont trouvés en présence des mêmes datas, le double point d'appui a été le même, à savoir la science d'une part, la morale de l'autre: pour Carlyle comme pour Kant, les mathématiques et le devoir constituaient un Credo en deux articles qu'il s'agissait de concilier. «That clear Knowledge might again be wedded to Religion»[4]). Mais nous avons vu que les deux penseurs en étaient venus là chacun pour son propre compte et sans qu'il y ait lieu de parler d'une influence de Kant sur Carlyle.

Quant à leur morale, qui flétrit avec le même acharnement le grossier eudémonisme, elle repose en dernière analyse sur des idées analogues: celle de la dignité chez Kant, celle du respect («reverence») chez Carlyle. Et elle est dominée par le même impératif catégorique. «Dieu a écrit en lettres lisibles dans la conscience humaine une Loi que tous y peuvent lire», déclare Carlyle; et ailleurs, cette phrase plus significative encore:

«Le devoir de l'homme est un impératif catégorique imposé du dehors par un maître qui a écrit en lettres de feu sur le ciel: Obéis, serviteur ingrat!»

Les deux morales, d'ailleurs, reflètent l'une et l'autre un «aftershine» du Christianisme et malgré leur caractère rationnel, dérivent de la révélation: ce sont deux Morales de l'Obéissance.

---

[3]) Essays I, State of German Literature.

[4]) On Goethe.

Enfin, un trait commun aux deux philosophies c'est qu'au fond ce sont deux philosophies de la Volonté; l'une comme l'autre, elles vont du doute à l'affirmation: «Conviction is worthless till it converts itself into Conduct. Doubt of any sort cannot be removed except by action»[5]).

Carlyle et Kant sont deux croyants: l'un pose le primat de la raison pratique, l'autre met son espoir dans les «temps positifs» qu'il oppose aux «temps négatifs» du scepticisme; il pose l'éternel oui en réponse à l'éternel non (cf. Sartor Resartus). L'un et l'autre continuent ainsi la tradition de Duns Scot et de Descartes, du Primat de le Volonté sur l'Entendement: «All speculation is by nature endless, formless, a vortex amid vortices: only by a felt indubitable certainty of Experience does it find any centre to revolve round and so fashion itself into a system.»

C'est d'ailleurs par cette prédominance de la Volonté, plus marquée encore chez Carlyle que chez Kant, que le premier se rapprochera davantage de Fichte.

Mais les différences restent profondes et sont contenues toutes en celle-ci que Kant est un théoricien, Carlyle un praticien. Celui-ci n'eût pas voulu être l'autre, il ne se fût pas contenté de poser une „Erkenntnisstheorie", il voulait par ses livres donner aux hommes ce qu'il estimait plus important, un «Lebensführer». Il n'était pas, comme Kant, de ceux qui cultivent la philosophie à côté de la vie, pour lui sa philosophie ce fut sa vie — en cela encore pareil à Fichte. Et cela suffit à nous faire comprendre qu'il échappe à tous les systèmes et que tout effort pour le rattacher à l'un d'eux, doive rester vain.

En effet, ce n'est pas un philosophe de profession, il n'a pas de position précise vis-à-vis des diverses écoles. S'il est légitime de le considérer comme un idéaliste, encore faut-il prendre garde que l'idéalisme transcendental de Kant s'équilibrait par un réalisme empirique et réconciliait l'antagonisme de l'empirisme et du rationalisme. Par cette philosophie du juste milieu, du bon sens, Kant pourrait sembler plus écossais que Carlyle — mais nous

---

[5]) Sartor Resartus, p. 139.

[6]) Id.

verrons que c'est à charge de revanche et que le mysticisme de Carlyle le fait plus allemand que Kant.

Pour Carlyle qui ne songe pas à intervenir dans la dispute des systèmes, l'idéalisme c'est simplement l'esprit opposé à la matière. En un mot il y a trois termes pour Kant et son idéalisme s'interpose entre les deux combattants; pour Carlyle il n'y a que deux termes, l'idéalisme qui s'oppose au matérialisme.

Même différence dans les Morales: la célèbre formule Kantienne est toute formelle, ainsi qu'il convient à un théoricien. Peu importe à Carlyle les maximes, il n'est soucieux que de pratique et à ceux qui cherchent dans les nuages une Règle, il donne celle-ci: «Accomplissez d'abord le devoir le plus proche, si petit soit-il, celui-là rempli vous en verrez aussitôt surgir un autre» [7]).

De cette différence de position entr'eux s'ensuit une autre: c'est que Carlyle fait une place à ce qui, dans la vie réelle, en occupe une importante, au «Gemüth», à l'amour — et c'est par là encore qu'il rejoindra Fichte et les Mystiques, c'est en cela qu'il sera plus allemand que Kant lui-même.

Le chapitre intitulé «Romance» (cf. Sartor) contient des lignes admirables sur l'amour, celles-ci entr'autres dont on chercherait vainement l'équivalent chez Kant:

«Lorsque dix hommes sont unis par l'amour, ils sont capables de faire des choses où dix mille hommes, pris isolément, eussent échoué.»

C'est pour avoir compris cela, pour avoir senti le courant de chaude sympathie qui, à travers l'humanité, relie les hommes les uns aux autres, que Carlyle s'est trouvé amené à traiter éloquemment des questions sociales, à déplorer que le temps fût passé (cf. Passé et Présent) où l'esclave Gurth était attaché à son maître Cedric par un lien autre que l'argent. Avec Carlyle la personnalité vivante et harmonieuse revendique ses droits.

II.

Déjà par cette place rendue au sentiment, au Gemüth, à quelque chose de tout allemand, Carlyle se rapproche de Fichte.

---

[7]) cf. Sartor Resartus (l'éternel oui).

Il le connaît mieux qu'il ne connaît Kant, les passages où il le mentionne sont très nombreux, les points de contact entr'eux multiples. Dans l'essai si remarquable sur Novalis, Carlyle nous parle de l'influence qu'eut sur ce dernier la «Wissenschaftslehre», qui semble avoir été la base de toutes ses spéculations philosophiques postérieures.» — Je crois, malgré Mr Hensel, que cela peut s'appliquer aussi à l'Essayiste et en tous cas il est de ceux qui, comme Richter, «ont du moins le mérite d'avoir compris Fichte».

Le rapprochement s'impose non seulement sur quantité de points de détail (voir, par exemple, l'allusion à l'opposition dans le Moi infini du moi fini au non — moi fini[8]; et dans Sartor, le Moi qui se veut et se pose libre), — mais le livre tout entier de Sartor Resartus procède directement de l'«Anweisung zum Seligen Leben.» De même, les grandes idées sociales se retrouvent presque identiques chez Fichte et chez Carlyle, depuis la conception de la liberté (limitation des volontés, on ne saurait être libre seul) — l'apologie des forts, des Héros «Macht ist Recht» — jusqu'à cette idée directrice que la Réforme du corps social doit être une réforme individuelle, l'effort vers l'amélioration du Moi.

Bien plus nettement donc que chez Kant, nous sommes partout, chez Carlyle, en présence d'une philosophie de la Volonté. Et la déviation qu'il fait subir au Kantisme, dans la direction idéaliste, rapproche encore Carlyle de Fichte: l'opposition entre l'entendement (Verstand) et la Raison (Vernunft) correspondra chez Carlyle à celle entre les «temps croyants» et les «temps incroyants», notre âge d'incrédulité que flétrit si âprement Carlyle, c'est ce que Fichte appelle une époque de rébellion de l'entendement contre la Raison[9]). C'est la période de «vollendete Sündhaftigkeit.»

Et Carlyle était mieux qu'un autre capable de comprendre Fichte, car il était, lui aussi, «de ceux qui ne trouvent pas que

---

[8]) Essay on Novalis, p. 205.

[9]) Carlyle se rapproche en cela de Jacobi, pour qui la Raison opposée à l'Entendement, c'est le Sentiment, la Foi.

la méthode syllogistique «soit le meilleur instrument pour parvenir à la vérité» [10]).

Carlyle, en effet, cet apôtre de la vie pratique, a sa place marquée parmi les grands mystiques, dans cette lignée qui va de Maître Eckardt à ce Novalis qu'il a si merveilleusement étudié, en passant par Jacob Böhme, auquel le dernier se rattache directement.

Carlyle a écrit, sur le Mysticisme, des lignes étonnantes (cf. Essais sur Novalis, sur la littérature allemande). «Il y a, dit-il, dans l'esprit allemand une tendance au mysticisme, mais elle éxiste aussi dans tous les esprits de même famille, elle est inséparable, d'ailleurs, de l'excellence que nous admirons en eux.»

C'est par ce mysticisme, nous l'avons dit, que Carlyle se rattache à Fichte plutôt qu'à Kant — et c'est par là qu'il est plus allemand que celui-ci, car le mysticisme lui est si naturel qu'il ne le remarque pas chez les autres! Non seulement il déclare que, parmi les philosophes du XVIII[e] siècle, nul moins que Kant ne mérite l'épithète de mystique, mais il trouve que Fichte et Schelling «sont des hommes d'un jugement froid» [11])!

«Ce qui est surtout étonnant c'est qu'on puisse parler du mysticisme de Fichte, cet esprit froid, adamantin, se dressant pareil à un Caton l'Ancien parmi des hommes dégénérés. . . . Cet homme qui eut pu enseigner dans la Stoa et discourir de la vertu dans les bosquets de l'Académie!»

Que Carlyle se rattache à Fichte plus étroitement qu'à Kant, cela ne doit pas nous surprendre si nous songeons que notre auteur est un littérateur et si nous nous rappelons l'influence immense de Fichte sur les Romantiques [12]). Car, selon Fichte, «une Idée divine pénètre l'Univers visible, la saisir est le but de tout effort spirituel et les littérateurs sont les interprètes désignés de cette Idée divine» [13]). Carlyle, comme ses confrères allemands, ces mystiques au nombre desquels on est toujours tenté de le compter,

---

[10]) Essay on Novalis, p. 200.
[11]) Essay on the State of German Literature, p. 65.
[12]) cf. Haym, „Die romantische Schule".
[13]) „Ueber das Wesen des Gelehrten".

a médité les leçons de Fichte et le bréviaire de son métier de littérateur, c'est le recueil des Conférences du philosophe: «Ueber das Wesen des Gelehrten».

Carlyle dans ses rapports avec le Kantisme est donc resté avant tout littérateur: comme tel il avait le droit de ne pas connaître le système à fond et de se rattacher plus directement à Fichte qu'à Kant lui-même.

Quant à son prétendu Kantisme, nous avons vu quelles conditions pouvaient expliquer a priori l'analogie des pensées et la commune direction des deux philosophies. Elles n'en restent pas moins aussi opposées que les deux personnes de Carlyle, le «Pascal Allemand» ainsi qu'il a lui-même appelé Novalis, — et de Kant — qu'on a souvent rapproché de Socrate. Ce qui a agi sur le tempérament très prédisposé de Carlyle, c'est l'âme allemande, c'est l'atmosphère de la littérature allemande, de la jeune école romantique. Rappelons-nous le mot de Goethe: «Carlyle est presque plus chez lui que nous-mêmes dans notre littérature.»

Mais le grand mérite de Carlyle est d'avoir parfaitement vu que le «Criticisme était le plus important évènement intellectuel du siècle; qu'aucun écrivain, qu'il l'ait connu ou non, n'avait échappé à son influence annoblissante et que des hommes comme Goethe et Schiller, dont l'empreinte resterait décisive sur la littérature allemande, devaient d'avoir été tels à la philosophie Kantienne» [14]).

---

[14]) State of German Literature, Essays I.

III.

Scholastic and Mediaeval Philosophy

by

Dr. **James Lindsay** in Kilmarnock (Schottland).

The threefold cord of speculation which runs through the Scholastic Age is of far deeper import and more lasting interest than philosophical students have generally understood, and may therefore bear some consideration. Some explanation — if not justification — for this fact is to be found in the scant attention accorded to scholastic philosophy in earlier manuals or histories of philosophy. This defect is gradually becoming remedied, so that now, as not for two centuries at least, is realised the importance of studying the scholastic philosophy, with its abiding effects for good and for evil. The modern contempt for scholasticism has been an affectation inherited from the Renaissance. The philosophy of scholasticism should be understood as really not the same thing as mediaeval philosophy. The ruling mind for mediaeval philosophy is Augustine, whose Christian philosophy catches up the seeds of thought sown by Origen and Plotinus. The new line of development struck by Augustine started from his stress on the principle of inwardness or inner experience — the Innerlichkeit of the Germans. The determinative thing for mediaeval philosophy was the welcome it accorded to Aristotelianism, whose dialectics were its life-blood. Scholastic philosophy may be taken

to centre in Anselm, Aquinas, and Duns Scotus, while mediaeval thought was so wide in range as to include even such forms of anti-scholastic teaching as were distinctly pantheistic. Mediaeval philosophy comprehended not only scholasticism, but also Neo-Platonic tendencies exemplified in mysticism, and comprised much more besides. Scholasticism is no more than one, and that perhaps the strongest, of the philosophical schools of the mediaeval period. Scholasticism is the doctrine of the church scientifically apprehended and set forth. But scholasticism, as generally understood, is less a system than a chaotic compound of all the systems — a compound marked by a preference for judgments over facts, and for authority before free reason. Necessarily deductive was its method: from dogmatic premises it loved to forge its endless train of syllogisms: under these arid and angular syllogistic forms, however, reason managed to insinuate itself. The scholastic movement sprang from the fact that faith, willing to justify itself at the bar of reason, exemplified the Anselmic saying "Fides quaerens intellectum", and sought to present its doctrines free of absurdity. The distinctiveness of scholasticism lay hid in its union of philosophy and theology: to it, theology went before philosophy — "fides praecedens intellectum": philosophy followed in the steps of theology, and justified it to men. But scholasticism, even in its early developments, was stoutly opposed by Abelard, who claimed self-evident validity for the fundamental position that rational insight must prepare the way for faith, since faith cannot otherwise be sure of its truth. Of course, Anselm — the real founder of scholasticism — insisted that the mind of man should develop itself after the manner and spirit of science, spite of the fact that certitude came by another mode, that, namely, of faith. But the aim of Anselm, walking in the steps of Augustine, was quite other than that of Abelard, for while Anselm aimed only to make the truths held by faith comprehensible to the intellect, Abelard started with thought or reason as the norm and test of truth, so proceeding in what would be accounted a more rationalistic fashion. In the schools it became the business of reason to vindicate theology as science. The dog-

mata of positive religion were to Anselm matters of necessary deduction.

The Realist and Nominalist Controversy which sprang up in the Scholastic Age soon ceased to be one of merely logical import. The discussion was one in which mediaeval Europe was torn: rival theologies were fiercely pitted against each other: and kings and emperors were ranged in hostile camps. The Nominalist overthrow of universals seemed to leave an open door for rank materialism, wherein the universal deity and the universal principles of morality should no more be found. The Realist contention for the reality of universals — reality being taken as one and the same — tended, on the other hand, to favour pantheism, especially in the scientific direction, which Abelard was not slow to point out. There was, besides, the negative transcendentalism or mystic agnosticism of Dionysius, whose pantheistic and positivist tendencies were by no means unlit by faith and aspiration. The dominant thought of the time took substances to be more real, the more universal they were. Now the interest of that controversial time abides for the reason that the problem was both real and far-reaching in its issues. Inquiries of our own time like that of the origin of species are but new phases of the problem as to universals a parte rei, and these inquiries are found in fields of philology as well as in those of physical science. It was Abelard who insisted that universals can neither be things, on the one hand, nor words on the other, and who, with his stress on conceptual thought, gathered up into himself the different strands of thought in the time. It is with the nature of these universals in the mind that we are philosophically concerned. We still want to know whether, in its general reasonings, it is thing or idea or name which is present to the mind. We know how wisely Hobbes — by Leibnitz styled plus quam nominalis — has written on the subject, and how much more acutely Locke wrote than his critics have always understood. Words, no doubt, have a purely symbolic meaning for us, but they must bear a signification and represent an idea. But both idea and name must be brought into accord with things—things as they really are.

It is the name which holds together the resemblances between particular things. Thus all the elements are necessary, each in its place. It was easy, before the Conceptualist position was reached, for Realist and Nominalist to demolish each other's position, just as it is still easy for the Idealist and the Materialist each to destroy the other's ground, without suspecting the while that a position may be assumed which not only preserves what is true in each, but also retains in a true form what they each deny. Universals as entities were to Aquinas fictitious, for to him, after Aristotle, individuals alone exist. Yet he did not hold to the Nominalist contention, that universals are mere names, representing no ideas in the mind or in things exterior to it. For ideas were to him archetypal of things created, and so were eternally existent in the divine mind. General terms, too, had for him a certain real existence. It is in Roscellinus that the individualism is boldly taken which sees the truly real only in the individual thing. The whole tendency of scholasticism was towards exhaustion in an arid Nominalism. What vital energy the later Nominalism had, went towards the fostering of natural science. Even the relation of God to morality came, in the Scholastic Age, to be involved in the controversy. The real problem about which Thomists and Scotists were at variance was the nature of God. In the divine nature, will had a primary place with the Scotists. Will was not determined by intellect, but determined itself. To the Thomists, will and reason are so united in God as to be incapable of disharmony, reason supplying the guiding light of will. So to the Scotists the moral law is grounded in the will of God, and is upheld, but not as uncertainly, by His fiat, arbitrary as this may appear. It is to them good just because God has willed and enjoined it. Not reason, but groundless will, thus determines the good. The Thomists, on the other hand, clear the moral law of this sort of contingency, and ground it so necessarily in the nature of deity that it is quite impossible to conceive its being other than it is. What God commands He commands, with Thomas, because it is good, and seen by Him to be so. Not that either Aquinas or Scotus regarded universals from a Nominalist

point of view, that distinction — such as it was — being reserved for William Ockam. Both Thomas and Duns Scotus held, each in his own way, to the doctrine of intelligible species, by which a copy of the object was supposed, in the process of knowledge, to arise and be seen by the soul. But the powerful personality of Ockam, wittiest of the schoolmen according to Hooker, swept aside the theory of intelligible species as a needless doubling of the subject, the supposed copy in the mind being, in his view, no more than that sign for it which is found in our idea of it. Ockam, in fact, scattered seeds that should afterwards rise in an idealism, both epistemological and psychological. Ockam it was who set forth the opposition between dogma and reason so that, with him, an irreparable breach took place between philosophy and theology. Scholasticism may then be said to have played its part, and made an end of itself. It only remained for Dante, as poet of Thomism, to sing the swan-song of scholasticism. There can be no doubt that Duns Scotus, doughty champion of divine and human freedom and precursor of modern scepticism, is the greatest name as thinker in mediaeval philosophy, with a truly Scottish repugnance to the servility of Aquinas before Aristotle. Yet it is the merit of Aquinas to have been far more coherent, systematic, and logically consistent than Augustine or Anselm, and his ethical doctrine touching the will is much more developed than that of Aristotle. We can hardly choose but lean to the side of Aquinas, in the view he took of the divine nature and moral law, since to us God is the absolute reason, and morality an embodiment of that reason. To ground moral law, as does Ockam, arbitrarily in the enactment of God's will, so that even if what is right had been wrong, and what is wrong had been right, it would have been our duty to obey, because it was commanded — is utterly to fail of perceiving how the necessary and universal truths of reason are grounded in God and His absolute reason. In Him law is eternal as the absolute reason. His command is in virtue of eternal law. His — the divine — reason is over all His works. From the days of Origen to our own, the difficulty has just been to get thought to allow that larger say to reason in

the things of faith which becomes it as that on which universal and necessary truths and principles depend. Scholasticism made the effort to reconcile faith and knowledge, and assumed at length the form of thinking that the faith of the church is absolute truth. Scholasticism succeeded in transcending Aristotelian dualism by its complete subordination of all other beings to God. It over-passed Aristotelian inquiry as to how God is ultimate cause of the world by declaring the glory of God to be the end of the world process.

Scotus Erigena held true religion for true philosophy, and true philosophy for true religion, and, starting from the primary unity of all things, he straightway unfolded a system that made for majestic pantheism. Under all phenomena and all diversities, the one real thing for him is God, Whose intelligence embraces all things. God is thus the most universal being in a way that accords well with his retention of the Neo-Platonic idealism. In Scotus Erigena we find remarkable anticipations of the Schellingian doctrine of potence. In Scotus Erigena, too, we have a precursor of Spinoza and Hegel, as Ockam is a forerunner of Luther and Melanchthon. No legacy of mediaeval realism is more characteristic than the Anselmic mode of putting the Ontological argument for the Being of God—far more capable of forceful presentation than Anselm himself knew. Its form in the "Proslogion" of Anselm was that of presenting the idea of God in the human mind as necessarily involving the reality of that idea. God is, in the Anselmic presentation, "That than which nothing greater can be thought", and Anselm is able on occasion to insist that to nothing else can the structure of his reasoning be applied. The capabilities of the argument have been well made manifest in the ontological speculations of, and since, Hegel. The importance of setting forth the conception of an absolute being as a necessity of thought — of shewing that such a being as he pre-supposed must be thought — was not realised by Anselm. He strangely failed to urge, as against Gaunilo, what a necessary conception is that of the most real being, and how free that conception is from arbitrariness and contradictoriness. Imperfect in dialectical adroitness

as his argument might be, Anselm yet did a great service to thought by his endeavour to give truth held by faith a scientific form.

Mediaeval philosophy strangely failed to see the unsatisfactoriness of its treatment of logic as something purely formal and dissociate from reality. Hence the schoolmen did not realise that they turned the Christian dogmas into so many logical puzzles. This they did, despite the fact that they meant to apply reason to the data of revelation, and to find out necessary truth, of which God should be to them basis. The discredit, into which their system fell, sprang out of this divorce from reality and experience, into which the verbal subtleties of the system betrayed them. The thought of Europe speedily left behind thinkers like Suarez and others, who in modified ways vainly clung to the old methods and principles. For all that, we hold to the view that the modern contempt of scholasticism is exceedingly misplaced. Dogmatic in character, no doubt, the thought of that epoch was, but not without fruitful issues for dialectical thought, for theological formulation, and for ethical teaching and pronouncement. To it we may well apply those words of Dante that speak of magnificences yet to be known, so that the foes thereof shall not be able to keep silent:

„Le sue magnificenze conosciute
Saranno ancora si, che i suoi nimici
Non ne potran tener le lingue mute.“

IV.

La IVme figure du syllogisme.

Par

E. Thouverez à Toulouse.

„Elle est plus éloignée d'un degré que la seconde et la troisième qui sont de niveau et également éloignées de la première."
Leibniz, (Gerh.; V, 346)

I.

L'interprétation que Monsieur Lachelier a donnée [1]) des figures du syllogisme, marque le progrès le plus considérable que les études de logique formelle aient accompli depuis Aristote dans le sens métaphysique. Cette interprétation attribue à chaque figure distincte du syllogisme une origine distincte et rationnelle. Elle répond donc à la fois à cette question particulière: « comment les figures syllogistiques sont-elles fondées en droit? » et à cette autre question, d'ordre plus général: « comment l'étude des formes techniques du raisonnement intéresse-t-elle la science pure de la raison, ou métaphysique? » Ainsi sont justifiées à la fois la théorie classique du syllogisme et la place que cette théorie occupe dans les cadres ordinaires de la philosophie; les schèmes logiques expriment les lois de la pensée; chaque figure du syllogisme est un point de vue qui se découvre sur la contexture rationnelle des choses.

[1]) J. Lachelier: Etude sur la Théorie du Syllogisme; Rev. Phil.; 1876, t. I, p. 468 sqq.

Or, cette théorie de M. Lachelier a pour conséquence de ramener définitivement le nombre des figures au chiffre des trois primitives qui sont celles d'Aristote, et de confirmer une fois de plus la condamnation portée par les logiciens de l'école contre la IVme figure du syllogisme, considérée comme une superfétation vicieuse, analogue à quelque fausse fenêtre, ajoutée par raison de symétrie et de mauvais goût. C'est la valeur et la portée de cette condamnation absolue que nous nous proposons d'examiner, de modifier s'il y a lieu, et nous devons dire immédiatement dans quel sens.

Profondément convaincu de l'excellence du point de vue métaphysique qui domine dans la nouvelle interprétation du syllogisme, notre intention n'est pas de nous servir des modes de la IVme figure pour tirer parti, contre cette interprétation générale, du fait que ces modes n'y paraissent pas justifiés; nous désirons au contraire les faire participer à leur tour des bienfaits d'une telle théorie, et c'est parce que cette théorie en elle-même nous paraît éminemment séduisante et féconde, que nous serions étonné si sa fécondité et son excellence aboutissaient en dernière analyse à une exception et à un échec, même partiel, que la tradition justifie plutôt, nous semble-t-il, que la raison. — D'autre part nous ne nions pas les différences de valeur qui subsistent entre les différentes formes syllogistiques; et M. Lachelier lui-même, qui a si bien démontré contre Kant l'autonomie des figures d'Aristote, ne nierait pas que ces figures sont cependant inégales entre elles, comme simplicité, comme clarté, comme fécondité. Toutes ne concluent pas l'universel et toutes ne concluent pas affirmativement. La contraposition est un usage indirect de l'universalité de la loi, dont la subalternation est un usage direct; les deux premières figures sont fondées sur un principe immédiatement producteur de connaissance nouvelle: la IIIme figure réussit par une sorte d'artifice, qui permet de prendre accidentellement un attribut du sujet pour succédané du sujet. Si donc la Ire figure l'emporte sur les deux suivantes, et que celles-ci gardent malgré cela leur autonomie et leur signification propre, il est possible que la IVme figure à son tour apparaisse comme inférieure aux autres à certains

points de vue, sans qu'on ait pour cela le droit de l'absorber complètement dans les précédentes et de nier sa part d'autonomie. Enfin, s'il existe ainsi une hiérarchie des figures, c'est sans doute qu'il existe, à côté de l'élément purement métaphysique et formel de la qualité, un autre élément, d'ordre inférieur, la quantité, qui intervient à son tour dans le syllogisme, et dont il faut tenir compte dans l'explication synthétique des figures. La logique a peut-être pour problème spécial de montrer dans quelle proportion se combinent ces deux éléments, mathématique et métaphysique, et l'étude de la IVme figure du syllogisme peut servir d'expérience cruciale pour mettre en relief cette indissoluble harmonie de la qualité et de la quantité en logique formelle.

II.

La théorie générale du syllogisme, telle que l'a conçue Aristote, constitue un cercle fermé, d'où la IVme figure est exclue. Il n'y a que trois figures possibles du syllogisme aristotélicien, parce que ce raisonnement consiste à mettre en relief les rapports d'attribution qui existent entre deux termes au moyen d'un troisième; et que trois cas seulement sont possibles: le moyen peut être sujet d'un extrême et attribut de l'autre, ou attribut de tous deux, ou sujet de tous deux [2]). Ces trois figures forment un tout cohérent, parce que les deux dernières se ramènent aux modes universels de la première, et les modes particuliers de la première aux modes universels de la seconde; toutes ces transformations s'opèrent soit par une réduction à l'absurde, qui est elle-même un syllogisme de la Ire figure, soit par une conversion [3]). La conversion de l'universelle affirmative est démontrée par celle de l'universelle négative, et celle-ci à son tour par une sorte d'ecthèse, qui est un appel à l'identité [4]). Ainsi les trois figures du syllogisme forment un tout identique, d'où la IVme figure est exclue.

---

[2]) Arstt.: An. Pr. I, XXIII, § 8.

[3]) Arstt.: An. Pr. I, VII, § 6, § 9; — I, XXIII, § 13.

[4]) Arstt.: An. Pr. I, II. — Cf. cependant Fonsegrive: Théorie du Syllogisme Catégorique dans Aristote (Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux, 1881); p. 398.

La IVme figure est pourtant connue d'Aristote et désignée par lui; ou plutôt, les modes qui la constituent sont indiqués dans son ouvrage à titre de modes indirects de la Ire, conformément à la doctrine restée classique. Cette indication est donnée en deux reprises différentes, et l'on voit apparaître ainsi, dans la théorie des modes indirects, une dualité irréductible qui peut être tournée en objection. Les divers modes qui constituent la IVme figure ne dérivent pas tous de la Ire par un procédé homogène.

C'est d'abord, dans une revue générale des formes syllogistiques, concluantes et non concluantes, qu'une première modification est apportée à la doctrine des trois figures. Après avoir examiné une à une toutes les formes directes du syllogisme dans ces trois figures, pour voir lesquelles sont concluantes et lesquelles ne le sont pas, Aristote observe que les solutions auxquelles il est arrivé dans cette recherche sont définitives et sans appel en ce qui concerne les syllogismes à deux prémisses particulières, ou à deux prémisses négatives, ou à deux prémisses affirmatives; mais qu'une correction est possible pour les syllogismes qui ont une prémisse affirmative et une prémisse négative universelle; parce que, la négation universelle se convertissant dans ses propres termes, le raisonnement qui ne réussit pas du grand terme au petit — c'est-à-dire, dans la forme grecque, en prenant le grand terme pour attribut du petit — réussit au contraire du petit terme au grand[5]).

Si nous adoptons d'abord, sans la discuter, cette observation d'Aristote, sous sa forme apparente la plus générale, nous voyons qu'elle s'applique en effet aux trois figures et donne naissance à un certain nombre de modes additionnels. C'est d'abord dans la Ire figure, qui exige une mineure affirmative, lorsque cette mineure est précisément l'universelle négative, la majeure étant d'ailleurs affirmative (soit universelle, soit particulière) en sorte qu'elle peut, après métathèse, jouer le rôle de mineure dans cette figure[6]).

---

[5]) Arstt.: An. Pr. I, VII, §§ 1, 2, 3.

[6]) 1° Tout M est A
Nul B n'est M
. . . . $\Big\}$ = $\Big\{$ Nul B n'est M
Tout M est A
Quelque A n'est pas B

C'est dans la IIme figure, qui exige une majeure universelle, lorsque la négative universelle est mineure, et qu'une affirmative particulière est majeure, car alors l'universelle négative peut devenir majeure par métathèse [7]). C'est enfin dans la IIIme figure, qui exige une mineure affirmative, lorsque cette mineure est précisément l'universelle négative, la majeure étant d'ailleurs affirmative, (soit universelle, soit particulière) et pouvant par métathèse devenir la mineure affirmative dont cette figure a besoin [8]). On obtient ainsi deux modes additionnels pour la première figure, un pour la seconde, deux pour la troisième.

Mais les choses restent obscures et doivent être suivies de plus près, parce qu'on ne voit pas de prime abord pourquoi la correction d'Aristote ne convient qu'aux modes à universelle négative, et parce qu'on peut hésiter sur la question de savoir si cette correction s'applique, dans la pensée d'Aristote, aux trois figures ou à la première seulement. Il s'agit de syllogismes qui ne concluent pas par eux-mêmes, qui ont besoin d'être corrigés pour devenir concluants, et qui peuvent être corrigés. Or un syllogisme peut ne pas conclure soit parce qu'il pèche contre les règles générales des modes, soit parce qu'il pèche contre les règles spéciales des figures. Le premier cas doit être écarté. Lorsqu'un syllogisme est fait de deux prémisses particulières, ou de deux prémisses négatives, il n'est, dans la doctrine classique, susceptible d'aucune correction absolument; aucune conversion ni métathèse ne peut

---

2° $\left.\begin{array}{l}\text{Quelque M est A}\\ \text{Nul B n'est M}\\ \ldots\ldots\ldots\ldots\end{array}\right\} = \left\{\begin{array}{l}\text{Nul B n'est M}\\ \text{Quelque M est A}\\ \text{Quelque A n'est pas B}\end{array}\right.$

[7]) $\left.\begin{array}{l}\text{Quelque A est M}\\ \text{Nul B n'est M}\\ \ldots\ldots\ldots\ldots\end{array}\right\} = \left\{\begin{array}{l}\text{Nul B n'est M}\\ \text{Quelque A est M}\\ \text{Quelque A n'est pas B}\end{array}\right.$

[8]) 1° $\left.\begin{array}{l}\text{Tout M est A}\\ \text{Nul M n'est B}\\ \ldots\ldots\ldots\ldots\end{array}\right\} = \left\{\begin{array}{l}\text{Nul M n'est B}\\ \text{Tout M est A}\\ \text{Quelque A n'est pas B}\end{array}\right.$

2° $\left.\begin{array}{l}\text{Quelque M est A}\\ \text{Nul M n'est B}\\ \ldots\ldots\ldots\ldots\end{array}\right\} = \left\{\begin{array}{l}\text{Nul M n'est B}\\ \text{Quelque M est A}\\ \text{Quelque A n'est pas B}\end{array}\right.$

supprimer la double négation ou double particularité. Restent les règles propres à chaque figure; et l'on peut donner d'abord à la remarque d'Aristote un sens général. Les règles des figures exigent que telle prémisse ait telle nature et non pas telle autre; or il peut arriver que les deux prémisses du syllogisme soient disposées au rebours de cette règle, en sorte qu'une simple métathèse constituerait un syllogisme correct, composé des prémisses qui sont requises. Cette correction s'applique sans difficulté dans les figures II et III, parce que, le moyen s'y trouvant deux fois attribut ou deux fois sujet, chaque terme garde les mêmes positions après la métathèse qu'il occupait avant, et c'est à peine si l'on peut dire qu'il y ait eu là un syllogisme incorrect de corrigé. Lorsque, par exemple, un syllogisme de la IIIme figure présente une prémisse en A et une autre en O, l'affirmative est nécessairement la mineure; la forme en AO est purement verbale et pour ainsi dire inexistante. Au contraire, dans la Ire figure où le moyen est tour à tour sujet et prédicat, la métathèse le déplace et il faut, pour rétablir les choses en état, convertir les deux propositions successives[9]); or, si les deux prémisses étaient affirmatives, cette double conversion donnerait deux prémisses particulières, ou bien, si l'une des prémisses était particulière négative, elle ne pourrait pas se convertir, et par conséquent le fait qu'Aristote écarte ces deux cas pour la correction qu'il propose, montre que dans sa pensée cette correction ne s'applique qu'à la Ire figure. La présence d'une particulière négative ne gènerait en rien la métathèse dans les deux autres figures; quant à la présence de deux affirmatives, elle est inconciliable avec le schème de la deuxième, et rendrait toute métathèse inutile dans la troisième. Il y a donc, semble-

---

[9]) En reprenant les exemples de la note 6, pour passer du schème PS au schème SP:

1º Nul B n'est M = Nul M n'est B
Tout M est A = Quelque A est M
Quelque A n'est pas B = Quelque A n'est pas B

2º Nul B n'est M = Nul M n'est B
Quelque M est A = Quelque A est M
Quelque A n'est pas B = Quelque A n'est pas B

t-il, trois manières possibles de comprendre et d'étendre la correction d'Aristote; dans le sens le plus étroit, qui paraît être celui de l'auteur, elle s'applique exclusivement à la première figure; dans un sens plus conforme à la lettre, mais non pas à l'esprit du texte, elle s'étend aux modes des trois figures à prémisse négative universelle; dans un sens très général enfin, elle s'étendrait à toutes les métathèses possibles dans les trois figures.

De toute façon, la IVme figure des modernes ne comprend, parmi tous ces modes indirects, que les deux premiers d'entre eux, Fapesmo et Frisesomorum[10]), visés dans la première hypothèse, et nous pouvons noter immédiatement une singularité digne de remarque. Les modes indirects de la Ire figure, obtenus par métathèse, comme ceux qui sont calqués sur le même modèle dans les figures suivantes, c'est-à-dire tous les modes dont une prémisse est négative universelle, donnent, si l'on admet la quantification du prédicat, une conclusion directe, de la forme « nul B n'est quelque A ». Par conséquent ces modes seraient immédiatement valables dans la théorie d'Hamilton; et l'on peut prévoir dès maintenant que le sort de la IVme figure du syllogisme est lié en fait au sort de cette autre théorie, d'aspect plus général, de la quantification du prédicat.

---

[10]) Note 6; 1° Fapesmo:
Tout M est A
Nul B n'est M
. . . . = Quelque A n'est pas B
ou, en quantifiant le prédicat:
Tout M est A
Nul B n'est M
Nul B n'est quelque A.

2° Frisesomorum:
Quelque M est A
Nul B n'est M
. . . . = Quelque A n'est pas B
ou, en quantifiant le prédicat:
Quelque M est A
Nul B n'est M
Nul B n'est quelque A.

La seconde observation d'Aristote, qui a donné naissance aux autres modes indirects, s'applique aussi à toutes les figures. C'est que toute proposition, autre que la particulière négative, est convertible; et que, par conséquent, tous les syllogismes qui concluent naturellement en universelle affirmative, en universelle négative, en particulière affirmative, sont susceptibles d'une conclusion seconde, par conversion de la précédente[11]). C'est ainsi que, dans la Ire figure, les trois modes directs: Barbara, Celarent, Darii, donnent naissance à trois modes indirects: Baralipton, Dabitis, Celantes, insérés aujourd'hui dans la IVme figure[12]). Il y a de même deux modes indirects de la IIme figure et trois de la IIIme. Les conclusions secondes, ainsi obtenues, résulteraient directement des mêmes syllogismes dont les prémisses seraient interverties par métathèse; mais, ici comme plus haut, cette métathèse, qui est une opération purement verbale quand il s'agit des figures II et III, intervertit dans la Ire figure le rôle et la place du moyen pour les deux prémisses. Il y a donc, dans cette figure seulement, quelque chose de nouveau et de non verbal, qui explique que l'attention se soit portée sur les modes indirects de cette figure à l'exclusion des autres. En outre, la Ire figure est la seule qui ait une conclusion directe en A; l'universelle affirmative est la seule des propositions convertibles, qui ne se convertisse pas dans ses propres termes, mais par accident; et la chute apparente de Barbara en Baralip souligne en quelque façon ce qu'il y a de spécifique dans les modes indirects de la Ire figure, par opposition aux suivantes.

En résumé, il y a dans Aristote deux observations différentes qui donnent naissance à un assez grand nombre de modes indirects, et parmi eux aux modes indirects de la Ire figure; ces

---

[11]) Arstt.: An. Pr. II, 1, § 2.

[12])

Baralipton, en SP:	Celantes, SP:	Dabitis, SP:
Tous les M sont A	Nul M n'est A	Tous les M sont A
Tous les B sont M	Tous les B sont M	Quelques B sont M
[Donc tous les B sont A]	[Donc nul B n'est A]	[Donc quelque B sont A]
et, par conversion:	et, par conversion:	et, par conversion:
Quelques A sont B	Nul A n'est B	Quelques A sont B.

modes, qui constituent aujourd'hui la IVme figure, sont dérivés de la Ire suivant deux procédés distincts et hétérogènes; les deux premiers par une rétrogradation des prémisses, sans laquelle il n'y a pas de conclusion possible: nous les nommerons complémentaires ou rétrogrades, les autres, par une conversion de la conclusion directe, déjà obtenue et déjà valable: nous les appellerons convertis ou supplémentaires. La IVme figure, quand on la traite comme subalterne et dérivée par rapport à la Ire, présente donc une hétérogénéité irréductible; elle n'est pas un tout homogène, en sorte qu'elle n'apparaît pas purement et simplement comme une certaine doublure d'une autre figure et qu'on ne peut la traiter comme telle qu'au moyen d'un double décalque. Or une hypothèse qui se complique devient une hypothèse moins sûre.

III.

Aristote a prévu les modes dont la IVme figure se compose, mais en fait il n'a pas mis ces modes en relief; il n'a pas distingué explicitement les modes indirects de la Ire figure des indirects que les autres figures peuvent fournir; il n'a pas rapproché les rétrogrades et les convertis pour en constituer un groupe spécial; surtout, il n'a pas fait de ce groupe l'expression du schème PS, symétrique des trois autres. Une première démarche devait donc consister à déterminer nettement le nombre et la forme des modes indirects de la IVme figure qu'il convenait d'insérer dans une série syllogistique complète; une seconde démarche devait les classer nettement à part, sous la rubrique IV, le jour où l'on s'apercevrait qu'ils correspondent, (ce que ne font pas les modes indirects des figures II et III), à un rôle spécial et à une place nouvelle du moyen terme dans les prémisses.

La première démarche, qui consiste à tirer les modes indirects de leur existence en quelque manière virtuelle, pour les énoncer formellement dans une série syllogistique plus complète, a été accomplie par les successeurs immédiats d'Aristote, par Théophraste d'abord. Théophraste en effet portait le nombre total des syllogismes de quatorze à dix-neuf, parce qu'il comptait neuf modes dans la Ire figure, en ajoutant aux quatre modes directs et indé-

montrables du Maître, les cinq modes indirects: les trois convertis d'abord, les deux rétrogrades ensuite, engendrés les uns et les autres conformément aux principes indiqués plus haut. Cette énumération et cet ordre nous ont été conservés par le témoignage grec d'Alexandre, et par le témoignage latin de Boèce, et ce dernier nous apprend en outre que l'initiative de Théophraste avait été approuvée par Porphyre « vir gravissimae auctoritatis »[13]). Cette doctrine représente donc la tradition officielle de l'école et Théophraste en est l'auteur.

Cependant une double difficulté se présente, et les variations des doctrines en portent le témoignage. On pouvait se demander, d'une part, s'il n'y avait pas lieu d'accroître encore la série des syllogismes et de faire les honneurs d'une énonciation spéciale à tous les modes indirects des autres figures; d'autre part, si les modes indirects de la première, admis à constituer un groupe nouveau, n'étaient pas susceptibles d'un procédé de génération plus homogène que la double dérivation que nous avons vue.

Sur la première question, Alexandre d'Aphrodisiade, après avoir compté deux modes rétrogrades dans la Ire figure, en compte, d'après le même principe d'assimilation des indirects à universelle négative, un dans la IIme et deux dans la IIIme, suivant à la lettre l'observation d'Aristote sur les rétrogrades[14]). Or Alexandre cite Théophraste pour les modes indirects de la Ire figure et ne le cite pas pour les autres; et Boèce, qui déclare formellement s'inspirer de Théophraste, n'énumère que les cinq modes indirects de la Ire figure. Il y a donc eu partage dans l'école sur le degré d'extension des remarques d'Aristote, par conséquent aussi sur le degré d'originalité des indirects classiques, devenus plus tard les indirects de la IVme figure. Ce partage pouvait être poussé plus loin et il l'a été, comme Apulée le témoigne. Ariston d'Alexandrie énumérait, pour tous les syllogismes à conclusion universelle, une forme

[13]) Alex. Aphrod.: In Anal. Pr. éd. Wallies (Berlin, 1883); p. 69, l. 27; p. 110, l. 13 (in Arstt. p. 26b: 29b). — Boèce, De Syll. Categ., edit. Basil., 1578: p. 594. —

[14]) Alex. Aphr. op. cit. p. 110, l. 21sqq.

seconde à conclusion particulière subalternée; et Théophraste, en introduisant les syllogismes à prémisses indéfinies, portait le nombre des formes valables de dix-neuf à vingt-neuf[15]). Contre cette double tentative Apulée proteste, en déclarant que la conclusion particulière subalternée est oiseuse à côté de l'autre, et que les propositions indéfinies se confondent avec les propositions particulières. Toujours est-il qu'on peut ainsi allonger ou restreindre à volonté la liste des raisonnements concluants; qu'on peut, par exemple, l'amener au chiffre uniforme de six modes par figure, comme le fait Leibniz, mais c'est à condition de mettre côte à côte des syllogismes qui diffèrent essentiellement entre eux et d'autres qui ne présentent qu'une distinction verbale et sans valeur. Si par conséquent il n'y a pas de critérium plus précis pour nous faire accueillir les cinq modes indirects privilégiés que pour tous les autres modes possibles, non seulement il n'y a pas de IVme figure, mais il n'y a pas même lieu de nommer à part les cinq modes indirects classiques, qui entraîneraient peu à peu à une énumération indéfinie et sans intérêt. Les modes indirects de la Ire figure, s'ils ne sont que cela, vont se perdre dans une pluralité indistincte.

Sur le second point la difficulté n'est pas moindre; le problème consiste, en trouvant aux modes indirects de la Ire figure une unité parfaite de dérivation, à les lier plus étroitement entre eux et à leurs prototypes. C'est un essai de ce genre, semble-t-il, dont nous trouvons la trace dans Apulée, lorsque cet auteur, après avoir rapproché les trois convertis des trois premiers modes de la Ire figure qui leur donnent naissance, rapproche symétriquement les deux rétrogrades du quatrième mode Ferio, comme si le procédé de dérivation ici et là était le même, et comme si toute la différence était que Ferio engendre deux indirects au lieu d'un seul[16]). En réalité il n'en est rien, et les différences, qu'Apulée lui-même

---

[15]) Apulée: de interpret., ed. Hildebrand (Leipzig, 1842); t. II; p. 277.

[16]) Apulée, op. cit., p. 272. — Voici d'ailleurs le tableau, en notation moderne, des modes indirects de la Ire figure, numérotés de 5 à 9, à la suite des quatre modes directs:

signale, réduisent à néant cette tentative d'unification apparente. Les convertis possèdent une conclusion qui est l'inverse de la conclusion prototype; au contraire les rétrogrades possèdent la même conclusion que Ferio. Les uns diffèrent par le résultat obtenu « illatio » et les autres par le procédé employé « conjugatio » [17]).

1° chez Alexandre et Boèce:

5 { Tout M est A
Tout B est M
et, par conv. de la concl.:
Quelque A est B

6 { Nul M n'est A
Tout B est M
et, par conv. de la concl.:
Nul A n'est B

7 { Tout M est A
Quelque B est M
et, par conv. de la concl.:
Quelque A est B

8 { Tout M est A
Nul B n'est M
= par conversion de chaque prémisse
et métathèse de leur ordre:
Nul M n'est B
Quelque A est M
donc Quelque A n'est pas B

9 { Quelque M est A
Nul B n'est M
= par conversion de chaque prémisse
et métathèse de leur ordre:
Nul M n'est B
Quelque A est M
donc Quelque A n'est pas B

2° chez Apulée:

1—5 { Tout M est A
Tout B est M
donc Tout B est A [1]
ou Quelque A est B [5]

2—6 { Nul M n'est A
Tout B est M
donc Nul B n'est A [2]
ou Nul A n'est B [6]

3—7 { Tout M est A
Quelque B est M
donc Quelque B est A [3]
ou Quelque A est B [7]

4—8—9 { Nul M n'est A
Quelque B est M
donc
Quelque B n'est pas A [4] =

Quelque M est B
Nul A n'est M
donc, par metathèse:
Quelque B n'est pas A [9] =

Tout M est B
Nul A n'est M
donc, par métathèse:
Quelque B n'est pas A [8]

Dans le texte original, Alexandre écrit le prédicat avant le sujet et la majeure avant la mineure; Apulée écrit le sujet avant le prédicat et la mineure avant la majeure; Boèce suit l'ordre moderne.

[17]) Illatio désigne, dans le Pseudo-Apulée, la conclusion, résultat de l'inférence; conjugatio désigne l'ordre et l'arrangement des prémisses.

Les uns sont indirects parce qu'ils donnent, par un arrangement insolite des prémisses, une conclusion naturelle de la Ire figure; les autres parce qu'ils donnent, par un tour régulier de la Ire figure, une conclusion différente. Tous ne sont pas indirects au même sens. De plus, lorsqu'on veut passer, comme Apulée le fait, de Ferio à Fepasmo, on tire par conversion une universelle affirmative d'une particulière. Or c'est l'opération contraire qui est plutôt légitime et qui consiste à supposer que l'affirmative particulière de Ferio peut dériver soit de l'universelle A (Fepazmo) soit de la particulière I (Fresizom). Il est donc plus naturel de dire que les rétrogrades sont les prototypes, et Ferio le dérivé, en sorte que la dualité primitive des modes reparaît sous cette forme: les trois premiers modes de la Ire figure produisent les convertis; le quatrième est produit par les rétrogrades. — Non seulement enfin les indirects classiques ne dérivent pas de la Ire figure par un procédé unique, mais, grâce à la correspondance qui existe entre toutes les figures, ils peuvent, — au moins sous la forme PS qui n'est pas autre chose, comme nous le verrons, que la mise en relief, dans l'écriture, des opérations de la pensée — être aussi légitimement dérivés des figures ultérieures II et III. Mais alors les convertis affirmatifs se ramènent à la IIIme figure, le converti négatif à la IIme, les rétrogrades à l'une ou à l'autre à volonté[18]). Des modes qui peuvent se rattacher ainsi à des origines si différentes, ne possèdent pas, par le fait de leur relation à la Ire figure, une unité assez grande pour que leur groupement se justifie par cette relation unique. Le second point nous amène donc à la même conclusion que le précédent: les cinq modes indirects classiques n'ont pas plus droit à une existence distincte que tant d'autres indirects également possibles; ils doivent possèder, pour justifier le choix dont ils sont l'objet, une unité intrinsèque plus profonde que celle qui leur vient de leurs relations diverses à la Ire figure. Cette unité plus profonde est celle que les logiciens ultérieurs ont cru découvrir dans le schème PS, symétrique des trois autres.

---

[18]) J. Lachelier: De Natura Syllogismi; Paris, 1871; p. 38sqq.

IV.

La IVme figure est constituée comme telle quand on lui donne pour base la position nouvelle du moyen, PS, qui la différencie nettement des autres figures. La tradition du moyen-âge attribue cette innovation à Galien. Cette attribution reste douteuse; elle n'est pas mentionnée chez les commentateurs grecs et romains; les ouvrages conservés de Galien n'en portent aucune trace et la première origine semble en être dans l'affirmation d'Averroès, de source arabe, c'est-à-dire dérivée et très postérieure. Averroès cite Galien quand il critique lui-même la théorie d'après laquelle les modes indirects s'expliquent par le schème PS, mais la citation n'est pas assez explicite pour montrer si Galien avait adopté en effet ce schème pour fondement de ces modes, ou s'il signalait seulement un rapport, soit énoncé par d'autres auteurs, soit conçu par lui comme hypothèse purement dialectique. Un commentateur grec anonyme, cité par Minoïde Minas, corrobore seul la référence d'Averroès, et il reste toujours possible d'admettre que ce commentateur inconnu s'inspirait lui-même de l'auteur arabe. En somme la théorie explicite de la IVme figure, si elle est connue des anciens, ne nous est parvenue que dans les textes du moyen-âge. Un moment vint, au XIIIme siècle, où les nouveaux auteurs de logique, s'appuyant de l'autorité de Galien, donnèrent droit de cité dans le syllogisme à la IVme figure, par ce motif que, à une nouvelle position du moyen, doit correspondre une figure nouvelle, et que, en fait, dans la IVme figure, le moyen, plus petit que le petit terme et plus grand que le grand, enveloppe les extrêmes au lieu d'être enveloppé par eux.

Dès lors le problème de la IVme figure et de son autonomie est posé nettement, et c'est en toute connaissance de cause qu'on accepte cette figure ou la rejette. Les deux auteurs que nous venons de citer, et par lesquels nous connaissons l'innovation de Galien, la rejettent tous deux. L'Anonyme de Minas ne donne pas à vraiment parler une réfutation du système, mais oppose simplement une affirmation à une autre [19]). Les nouveaux logiciens

---

[19]) Galien: Εἰς διαλεκτικήν éd. M. Minas; Paris, 1864; προθεωρ. p. νε'; cité par Prantl, Geschichte der Logik, Leipzig, 1855; t. I; p. 572, not. 100.

affirment que la IVme figure est distincte, parce qu'elle correspond à un nouveau groupement du moyen terme; il affirme, lui, que ce groupement n'est pas ce qui caractérise la IVme figure, c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire d'imaginer ce nouveau groupement pour arriver à cette figure, mais qu'on aboutit à elle en partant de la Ire par les procédés d'Aristote. Puisque ces procédés suffisent pour expliquer la figure, elle n'exige pas, pour être comprise, l'invention d'un schème et n'exprime pas un mode de raisonnement spécial. — C'est dire, sans preuve suffisante, que du moment qu'une figure s'explique par une voie indirecte il est illégitime d'en chercher une explication directe, et que, par exemple, la IIme figure n'est pas autonome parce qu'on peut la construire au moyen de la Ire, par conversion de la majeure. M. Lachelier sur ce point a réfuté Kant. De même ici, il ne suffit pas de montrer que la voie indirecte est possible; il faudrait faire voir qu'elle est la seule possible et qu'aucune interprétation directe n'est légitime: et c'est ce que le critique grec n'a pas fait.

C'est au contraire ce qu'Averroès a tenté[20]). Le schème de la IVme figure est à ses yeux verbalement possible et matériellement distinct de celui des autres, mais il est rationellement illégitime, parce qu'il ne correspond pas à un procédé légitime de la pensée. Ici apparaît pour la première fois l'idée explicite qu'il y

---

[20]) Averr.: In Prior. Resol., I, 8; Venise, 1553; fol. 63b; cité par Prantl, op. cit., t. I, p. 571, n. 99.

Première question, normale: est-ce que C est A? — Réponse dans la Ire figure:

M est A
C est M
donc C est A

Deuxième question, anormale: est-ce que A est C? — Première réponse: on intervertit la question, pour revenir à l'ordre normal, et l'on démontre, comme plus haut, dans la Ire figure que C est A: ignorance du sujet. — Deuxième réponse: on fait voir en effet que A est C, mais dans une forme anormale, qui est celle de la IVme figure, caractérisée par ce fait que A est $>$ C dans les prémisses, et $<$ C dans la conclusion:

Tout C est M
Tout M est A
donc Quelque A est C

a un choix à faire entre les diverses combinaisons logiques mécaniquement possibles, et que certaines d'entre elles seulement peuvent être reçues à titre de lois rationnelles ou psychologiques, parce que seules elles sont rationnelles et fécondes. En ce sens la IVme figure résulte pour Averroès d'une question mal posée. Il est naturel, dit-il, de se demander si un certain attribut A appartient à un certain sujet C (en style moderne, si C est A), et la réponse s'obtient dans la Ire figure: « M est A, C est M, donc C est A »; il est au contraire singulier et hétéroclite de se demander si le sujet C est un attribut de l'attribut A (si A est C), et, pour répondre à une question ainsi posée, il n'y a que deux hypothèses possibles. Ou bien en effet on rétablira l'ordre naturel des termes; on se demandera, non plus si A est C, ce qui est la question ici posée, mais si C est A, ce qui était la question naturelle à se poser; et l'on fera ainsi un raisonnement de la Ire figure. Ce raisonnement sera correct et légitime en lui-même, mais il pèchera en fait par ignorance du sujet, parce qu'il aura pour conclusion autre chose que la réponse à la question posée. On nous demande si A est C, et nous répondons que C est A; on demande si du bleu est ciel, et nous répondons que le ciel est bleu. Ou bien au contraire on fait un raisonnement conforme à la question posée, capable de donner la réponse attendue. Pour cela — A étant attribut et C sujet d'un même moyen M, et devant être A sujet et C attribut dans la conclusion — on construit la figure PS, dans laquelle en effet, conformément aux règles générales du syllogisme, la majeure contient le futur attribut C de la conclusion dans la formule « C est M » et la mineure contient le futur sujet A « M est A ». Donc « A est C ». Mais alors ce raisonnement exprime avec exactitude l'absurdité de la question posée, car les deux termes qui sont naturellement et dans les prémisses l'un sujet, et l'autre attribut d'un même moyen, et qui devraient par conséquent dans la conclusion être sujet et attribut l'un par rapport à l'autre, aboutissent au contraire dans cette conclusion à l'inverse de leur rapport naturel. Par suite de ce renversement des rôles, le moyen est attribut du grand terme, qui est attribut du petit, qui est attribut du moyen; le moyen est attribut de soi-même, ce

qui est absurde. Donc, conclut le Commentateur, la pensée n'aboutit pas naturellement à un raisonnement de ce genre, mais y arrive indirectement au moyen de deux conversions; la IVme figure est un décalque artificiel et mal fait de la Ire.

L'argumentation d'Averroès revient à dire que la IVme figure est un procédé logique illégitime, non pas en elle-même, mais parce qu'elle répond à un problème mal posé, et que ce problème est mal posé parce que nous n'avons jamais le droit, en logique, de renverser l'ordre naturel des sujets et des prédicats et de nous demander, même d'une manière abstraite, quel rapport les concepts supportent réciproquement les uns par rapport aux autres. Mais c'est là une affirmation insuffisamment fondée. Elle suppose en effet que le jugement a par lui-même une valeur strictement réelle, qui est d'attribuer les qualités aux substances; or l'abstrait peut déborder infiniment le concret et le jugement logique peut jouer un rôle plus général qui est de chercher les rapports d'adéquation ou d'inadéquation qui existent entre des termes quelconques considérés tour à tour et réciproquement comme attributs et comme sujets formels. En ce sens il n'y a pas de question mal posée parce que chaque terme ne vaut que par le rôle relatif qu'on lui fait remplir; l'objection d'Averroès devient caduque et la forme même de la réciprocité peut devenir à son tour le fondement métaphysique de la IVme figure.

La IVme figure est inutile pour l'Anonyme de Minas, métaphysiquement illégitime pour Averroès; restait à dire qu'elle constitue en elle-même, dans son mécanisme logique, un raisonnement inexact et faux, ce qui fut fait par Lambert d'Auxerre[21]). D'après cet auteur, la IVme figure est condamnée à un dilemme; ou la majeure est universelle et la conclusion est fausse, ou la majeure est particulière et il n'y a pas de conclusion. Cette allégation prise au pied de la lettre est une erreur; ni Bamalip, ni Dimatis,

[21]) Texte inédit, publié par Prantl, op. cit.; t. III, p. 30, n. 121. — « ... nam si dicatur: omne animal est homo; omnis homo est risibile; ergo omne risibile est animal: major erit falsa, qua sumpta particulariter non sequitur conclusio ».

construits sur le schème PS, ne dépassent ou ne violent les prémisses dans leur conclusion. L'exemple donné par l'auteur, si la citation de Prantl est exacte, est une sorte de Bamalap, matériellement faux dès la majeure, formellement faux dans sa conclusion, véritable monstre logique, et que personne ne s'aviserait de construire directement sous cette forme. Une pareille construction résulte donc intentionnellement d'une sorte de détour par lequel l'auteur prétend exprimer ce qui constitue pour lui l'essence, et par suite le défaut de la IVme figure. Il est difficile de retrouver avec exactitude le raisonnement ainsi sous-entendu par l'auteur, raisonnement qui sans doute est faux, puisqu'il a dû l'étayer par la construction d'un exemple pardoxal, exemple dont la condamnation n'implique nullement la condamnation de toute espèce de mode conforme à la IVme figure. Peut-être Lambert d'Auxerre avait-il dans l'esprit cette pensée que la IVme figure doit être nécessairement l'inverse de la Ire, et se déduire d'elle par la conversion successive des propositions qui la composaient; mais alors, en partant de Barbara qui est le type le plus parfait de la Ire figure, les conversions successives donnent, pour le mode correspondant de la IVme figure, des propositions particulières successives. D'où cette apparence de dilemme: ou le mode de la IVme figure, qu'il s'agit de construire, sera fait de propositions particulières, non concluantes faute d'universalité; ou il sera fait de propositions universelles, qui ne sont pas, comme elles devraient l'être, les converties de Barbara, et qui, si les propositions particulières converties de Barbara sont vraies, seront fausses par l'excès d'universalité qui est en elles. En réalité ce raisonnement — ou quelqu'autre raisonnement analogue — est inexact, puisque d'autres modes que Bamalap existent et réussissent en PS; et ces autres modes réussissent parce que la IVme figure est autonome et ne se déduit pas de la Ire par conversions successives. Ce qu'il y a de vrai dans la pensée de Lambert d'Auxerre, c'est que la Ire figure étant la seule dans laquelle le moyen est intérieur aux extrêmes, est aussi la seule qui présente, avec Barbara, une série de subsomptions parfaites, de genres à espèces, dans l'ordre naturel d'involution des termes en présence. Hors de la Ire figure le

moyen n'étant plus à la fois, et suivant l'ordre naturel des choses, espèce par rapport au grand terme et genre par rapport au petit, le raisonnement ne réussit que par l'accession adventice de la particularité ou de la négation. La IVme figure surtout est détournée de cet ordre naturel que la Ire figure réalise; elle est caractérisée par ce fait que le moyen y est extérieur aux deux extrêmes, c'est-à-dire plus grand que le grand terme et plus petit que le petit; or cette double condition est contradictoire. Le même terme ne peut pas être, dans l'ordre naturel de succession des genres et des espèces, à la fois plus petit qu'une espèce et plus grand qu'un genre dont cette espèce est partie. C'est cette contradiction, semble-t-il, que Lambert d'Auxerre a voulu mettre en relief; mais il a été obligé de l'exagérer et de la fausser, parce que l'abstraction rationnelle permet précisément, dans toutes les figures qui ne sont pas la première, d'employer pour moyen logique un terme qui n'est pas dans toute la rigueur des choses un moyen réel, et c'est pourquoi la Ire figure, qui échappe seule à cet artifice, est la seule aussi qui puisse se composer de deux affirmatives universelles et conclure une universelle affirmative.

Ainsi le raisonnement de Lambert d'Auxerre — s'il est tel que nous le supposons être pour lui donner un sens acceptable — prouve trop, car il serait valable contre les figures II et III, qui ne peuvent présenter non plus, ni l'une ni l'autre, une série de subsomptions dans l'ordre naturel des espèces et des genres, puisque cet ordre est naturellement celui que la Ire figure exprime, et qu'elle exprime seule. Nous aboutissons donc toujours à cette conséquence que la Ire figure est la plus naturelle de toutes, la seule parfaite; toutes les autres réussissent par des artifices qui introduisent dans le raisonnement la forme de la négation ou de la particularité. La IVme figure est, en ce point, analogue aux deux précédentes, et présente, avec plus d'exagération, le même défaut dont celles-ci déjà sont affectées, et qui est de modifier artificiellement l'ordre naturel des relations logiques entre les genres et les espèces. Mais cet artifice est légitimé par sa nécessité et par sa réussite dans les modes propres à ces figures, et par l'extension qu'il donne aux applications possibles de la forme syllogistique. Aussi

bien, si nous admettons la IVme figure comme légitime, ne revendiquerons-nous par pour elle autre chose que le dernier rang logique à la suite des figures moins indirectes et moins imparfaites. Pour le moment il nous suffit de constater que ni les critiques de Lambert d'Auxerre, ni celles de Galien ou de l'Anonyme de Minas, ne démontrent, comme elles prétendent le faire, l'illégitimité formelle de cette figure.

V

Ainsi les premiers textes qui manifestent au moyen-âge l'existence de la IVme figure signifient en même temps sa condamnation. Lorsque, le moyen-âge disparu et le zèle des grands novateurs assagi, la philosophie moderne examina les traditions de l'Ecole dans un mélange de respect et d'indépendance, dont Leibniz et Arnauld, mieux que Bacon ou Descartes, donnèrent la mesure, le problème de la IVme figure se posa de nouveau. Or, sur ce problème spécial, la doctrine de Port-Royal, qui est celle d'Arnauld, se ramène à deux termes: la IVme figure est notoirement inférieure aux autres, privée de fondement métaphysique, et cependant, si peu rationnelle qu'elle soit, elle existe en fait et en droit, réellement distincte des trois autres. Elle existe et elle n'existe pas, voilà la formule ambigüe qui correspond peut-être dans Port-Royal [22]) à quelque ambiguïté naturelle dans la figure elle-même.

La IVme figure n'existe pas, en ce sens qu'on ne peut pas énoncer pour elle de principe rationnel qui la justifie. Arnauld en effet, après avoir donné du syllogisme une série de règles mécaniques applicables aux diverses figures, déclare que ce mécanisme ne suffit pas à apporter la lumière et que chaque figure légitime du syllogisme correspond à une idée qui la dirige, à un principe logique distinct qui enveloppe dans une sorte de synthèse l'ensemble de ses modes; ou plutôt, pour être plus exact, chaque figure suppose deux principes corrélatifs — car Arnauld n'est pas

---

[22]) Logique de Port-Royal; 4me éd., Lyon, 1675; IIIme partie; chap. IV, p. 230 sqq.; chap. VIII, p. 245 sqq.

abouti à l'unité absolue — l'un pour les modes affirmatifs, l'autre pour les négatifs. Or, il n'existe, dit Arnauld, aucun principe de ce genre pour la IVme figure; elle n'est donc qu'un mécanisme aveugle, sans idée directrice et sans justification rationnelle. Et cette sorte de condamnation a priori paraît confirmée par l'examen des règles mécaniques qui y correspondent. Tandis que, pour les trois premières figures, en général, les règles s'expriment sous une forme directe et absolue: « que la majeure soit telle sans condition »; — par exemple, dans la Ire figure, la majeure toujours universelle et la mineure toujours affirmative — au contraire toutes les règles de la IVme figure ont une forme hypothétique: « si une prémisse est telle, qu'une autre soit telle »; par exemple, « si la majeure est affirmative, que la mineure soit universelle ». Il semble donc que chaque proposition soit successivement traitée comme une conclusion des deux autres, par conséquent comme une dépendance conditionnelle; le raisonnement tout entier semble rouler dans un cercle et dans une sorte de réciprocité sans fin. Il y a là à tout le moins un indice d'infériorité que les partisans mêmes de la IVme figure doivent reconnaître, et qui d'ailleurs s'explique assez bien si cette figure participe de la nature de la conversion, qui est par excellence réciprocité.

Et cependant Port-Royal se refuse à nier l'existence distincte et autonome de la IVme figure. On ne peut la nier, dit justement Arnauld, qu'à condition de la traiter comme une indirecte, c'est-à-dire de supposer par avance que sa conclusion est renversée. Or, puisque la conclusion indique le point où l'on veut aboutir, le problème qu'on s'est posé de prime abord, on n'a pas le droit de dire qu'elle est renversée: elle est ce qu'elle est. On peut dire que la question est posée dans des termes peu naturels, ou peu ordinaires, ou peu satisfaisants; on ne peut pas dire qu'elle est posée autrement qu'elle l'est. La conséquence en est très-nettement déduite dans l'énoncé des symboles qui désignent les modes. Les adversaires de la IVme figure construisent ces modes d'après le schème qui convient à la Ire en supposant que le moyen est sujet dans la majeure et prédicat dans la mineure, en sorte que cet ordre est désigné par les termes: Baralipton, Celantes, Dabitis,

Fapesmo, Frisesomorum; au lieu que Port-Royal, voulant que l'on écrive les prémisses dans l'ordre de la IVme figure où le moyen est prédicat de la majeure et sujet de la mineure, les appelle inversement: Barbari, Calentes, Dibatis, Fespamo, Fresisom[23]).

Il ne s'agit ici, dit Port-Royal, que d'une question de mots. Port-Royal a tort: par derrière la querelle des mots s'exprime la divergence des choses. Le problème de la IVme figure peut se poser ainsi: y a-t-il, outre les trois manières aristotéliciennes de conclure, une quatrième manière de penser possible, une quatrième démarche d'une prémisse à une autre qui donne une conclusion valable? Les uns disent non; cette prétendue quatrième démarche n'existe que sur le papier; elle diffère par l'écriture, mais la pensée redresse cette écriture; on écrit d'une autre manière mais l'on pense de même. C'est toujours dans la Ire figure qu'on raisonne quand on croit raisonner dans la IVme, et les symboles de la prétendue IVme figure doivent exprimer cette identité. Les autres disent: oui; la IVme figure exprime une manière différente de penser, en même temps qu'une manière différente d'écrire, et les symboles doivent exprimer nettement cette distinction. Ainsi, par le choix des symboles, on accepte ou rejette la figure contestée.

Pour nous rendre mieux compte du problème, remarquons d'abord qu'il n'y a pas seulement deux manières, mais trois manières possibles de construire les modes en question: 1° nous pouvons les écrire suivant les formules classiques, Dabitis, Fapesmo etc. dans le schème SP, et nous obtenons les indirects d'Aristote; 2° nous pouvons les écrire suivant les mêmes formules, Dabitis, Fapesmo, dans le schème PS, et nous aboutissons à un échec; 3° nous pouvons les écrire suivant les formules corrigées, Dibatis, Fespamo, dans le schème PS, et obtenir ainsi ce que nous appellerons les modes de la IVme figure; et en effet les premiers sont des indirects de la Ire; les deuxièmes sont des monstres; les troisièmes sont les modes de la IVme figure, s'il en existe[24]).

---

[23]) J. Lachelier, Théorie du Syllogisme, p. 482.

[24]) Premier cas, modes de la Ire figure, en SP, à conclusion indirecte:

Prenons d'abord pour pierre de touche la seconde construction possible, qui est celle des hybrides. Si je construis le converti Dabitis avec les prémisses qu'indique Aristote, et qui sont celles de Darii (puisque la conclusion seule, dans Aristote, doit être modifiée), et si je construis chaque prémisse suivant le schème PS de la IVme figure, il n'y a pas de conclusion possible de l'extrême de la mineure pris comme sujet à l'extrême de la majeure pris comme attribut. Dans les mêmes conditions Celantes devient Celantos et Baralip réussit par une sorte de hasard, grâce à la présence simultanée de deux universelles. De même, si je construis les rétrogrades Fapesmo, Frisesom avec les prémisses que donne Aristote, c'est-à-dire avec les mêmes prémisses que Celarent et Ferio, mais disposés à rebours, et si je construis chaque prémisse suivant le schème PS, Fapesmo devient Fapesme et Frisesom ou Frisesum n'a pas de conclusion. Si donc la IVme figure est définie par le schème PS, adapté aux modes indirects d'Aristote en AA,

---

Baralipton	Tout M est A Tout B est M Quelque A est B	Celantes	Nul M n'est A Tout B est M Nul A n'est B	Dabitis	Tout M est A Quelque B est M Quelque A est B
Fapesmo	Tout M est A Nul B n'est M Quelque A n'est pas B	Friseson	Quelque M est A Nul B n'est M Quelque A n'est pas B		

Deuxième cas, modes hybrides, avec prémisses des modes indirects de la Ire figure, et schème PS de la IVme, à conclusion directe:

Baralip	Tout A est M Tout M est B Quelque B est A	Celantos	Nul A n'est M Tout M est B — Quelque B n'est pas A —		
Dabitus	Tout A est M Quelque M est B	Fapesme	Tout A est M Nul M n'est B Nul B n'est A	Frisesum	Quelque A est M Nul M n'est B . . . .

Troisième cas, modes de la IVme figure à conclusion directe, de schème PS, marqués d'un m pour désigner l'inversion des schèmes, et en outre d'un z pour les modes de conclusion O caractéristiques de cette figure:

Barbari ou Bamalip	Tout A est M Tout M est B Quelque B est A	Calentes ou Camenes	Tout A est M Nul M n'est B Nul B n'est A	Dibatis ou Dimatis	Quelque A est M Tout M est B Quelque B est A
Fespamo ou Fepazmo	Nul A n'est M Tout M est B Quelque B n'est pas A	Fresison ou Fresizom	Nul A n'est M Quelque M est B Quelque B n'est pas A		

AI, EA; AE, IE, cette IVme figure est en effet un monstre, qui ne conclut pas ou qui conclut mal; il n'y a pas de IVme figure.

Deux hypothèses seulement restent en présence, mentionnées plus haut. Puisque le quatrième schème PS ne coïncide pas avec les indirects d'Aristote, il faut de deux choses l'une: ou faire consister la IVme figure dans un simple décalque de la Ire, c'est-à-dire dans les indirects classiques de schème SP en abandonnant PS; ou bien, au contraire, fonder une nouvelle figure, en PS, dont les modes seront en réalité autres que les indirects. Telles sont les deux hypothèses seules admissibles qu'il faut examiner maintenant.

La première hypothèse représente la doctrine classique. Cette doctrine a eu son expression la plus achevée dans l'interprétation de M. Lachelier[25]), et cette interprétation consiste à admettre que les modes, dits de la IVme figure, se construisent en réalité sur le schème SP qui est celui de la Ire, qu'ils diffèrent seulement des autres modes de la même figure par un certain renversement dans la manière de les écrire, et que l'esprit redresse par la pensée l'ordre de l'écriture apparente, soit l'ordre des termes dans la conclusion des modes convertis, soit l'ordre des prémisses elles-mêmes dans les rétrogrades. — Cette formule exprime la condition minima sans laquelle les modes en question ne se rattacheraient absolument pas à la Ire figure; ils se rattachent à elle à condition qu'on les transforme ou redresse. Encore faut-il insister sur ce point important que les deux groupes, distincts dans la pensée expresse de M. Lachelier, se comportent ici différemment, et qu'il y a peut être quelque abus à assimiler les uns aux autres sous ce rapport. Dans les modes convertis, c'est la conclusion seule qui est dévisée et qui doit être redressée; les prémisses sont dans l'ordre où elles doivent être; pour les rétrogrades au contraire le mode tel quel, par exemple Frizesom, ne réussit pas; il faut le renverser dans ses prémisses pour qu'il conclue. Cette interprétation se heurte donc à la même difficulté que nous avons signalée ailleurs, de manquer d'homogénéité profonde, malgré son apparence d'unité. On voit dès lors que les modes convertis, s'ils ne sont pas des

---

[25]) J. Lachelier, Théorie du Syllogisme, p. 483.

épisyllogismes, ne peuvent être qu'une transcription détournée des modes primitifs; or il n'y a pas intérêt à multiplier par de semblables moyens les additions et les singularités possibles du raisonnement normal. Les modes incriminés, s'ils ne sont pas autre chose qu'une écriture cryptographique, peuvent être rayés à bon droit de la science logique et l'on a raison en ce sens de les traiter de bâtards et supprimer comme tels. Les modes rétrogrades sont quelque chose de plus ou de pire, puisque la cryptographie en question sert chez eux, non pas à cacher leur mécanisme véritable, mais à produire ce mécanisme, attendu qu'ils ne réussissent pas directement. Peut-on dire alors que c'est une simple affaire d'écriture, ou de rétorsion de la pensée véritable, que celle qui est nécessaire pour assurer le bien fondé du raisonnement? Et, si cette construction à rebours est essentielle à ces modes, n'est-il pas pour le moins peu naturel de penser d'une manière et d'écrire d'une autre? En sorte que, si deux explications possibles sont en présence, l'une qui nie, l'autre qui affirme la conformité de l'écriture et de la pensée, la seconde sera préférable; on ne devra recourir à la démonstration indirecte qu'en désespoir de cause, si aucune démonstration directe n'est possible.

Mais en fait cette démonstration directe est possible, et l'on peut trouver aux modes de la IVme figure un autre sens, plus naturel et plus distinct. Et d'abord, il convient d'écrire ces modes d'une manière différente pour leur donner toute leur signification et toute leur valeur. Si l'on a commencé par se poser ce problème: « trouver des modes indirects, en partant de la Ire figure qui, une fois renversés, réussiraient dans cette figure » il n'y a rien d'étonnant à ce que les modes ainsi construits réussissent ainsi et ne réussissent pas autrement; il n'y a rien d'étonnant à ce que les modes véritablement indirects de la Ire figure soient incapables d'une interprétation directe. Mais peut-être y a t-il ici une confusion réelle, et c'est vraiment une question de fait qui se pose. C'est un fait que les indirects de la Ire figure en SP existent, et que le redressement mental de M. Lachelier les explique; mais ce peut être un fait aussi que d'autres modes existent, directement construits en PS, distincts des précédents, avec lesquels on n'a pas

le droit de les confondre: et ces modes sont l'objet de notre deuxième hypothèse.

La deuxième hypothèse consiste donc à admettre l'existence distincte d'un certain groupe de modes, voisins des précédents, mais qui réussisent par la voie directe, dans une figure distincte. Et en effet, à côté des symboles que nous avons vus Baralip, Celantes, Dabitis, etc. qui ne réussissent que dans la Ire figure en SP, qui n'en sont qu'une transposition verbale, et qui ne réussissent pas en PS, il y a des modes réellement inverses: Bamalip, Camenes, Dimatis, qui s'écrivent dans la IVme figure, suivant le schème PS, qui se pensent dans l'ordre que cette écriture suppose, qui réussissent ainsi et ne réussissent pas autrement: et ce sont ces modes précisément que nous disons être ceux de la IVme figure. Il y a donc un cercle, semble-t-il, à dire: « le schème PS est superflu; les modes qu'on lui attribue correspondent et doivent correspondre au schème SP à condition d'y renverser quelque chose; il faut donc écrire suivant le schème SP des modes tels qu'une fois renversés ils réussiront dans ce schème en SP; » et à conclure: « les modes qu'on voudrait rattacher au schème en PS réussissent indirectement en SP; donc ils ne sont que des modes inverses de la Ire figure et le schème PS est superflu ». On fabrique ainsi, dans une prétendue IVme figure bâtarde, des modes tels qu'ils ne peuvent s'expliquer en fait que par la Ire, en sorte que cette explication par la Ire est en effet la seule qui par la suite réussisse. Nous ne contestons pas qu'il existe en fait des modes indirects de la Ire figure auxquels la théorie du redressement mental s'applique exactement; mais nous croyons que d'autres modes existent, — sans autre preuve que le fait même de leur existence, — qui sont distincts des précédents et qui peuvent fournir eux aussi, par un mode de raisonnement direct qui leur est propre, des conclusions légitimes.

Pour en revenir à Port-Royal, il n'est pas indifférent d'écrire les syllogismes d'une manière ou d'une autre, si du moins on veut qu'à n'importe quelle écriture ne corresponde pas n'importe quelle pensée, et que la distinction des schèmes extérieurs exprime la distinction des significations internes. En ce sens il existe deux

groupes de modes, distincts à la fois par l'écriture et la pensée: les uns, qui sont des modes indirects de la Ire figure, en SP, et qui s'expliquent par un mouvement indirect de la pensée dans cette figure; les autres, qui s'écrivent et se pensent dans un schème différent, PS, et qui, par le fait de leur réussite, justifient ce schème. Le schème en question pourra être l'objet d'une discussion ultérieure, quand on le comparera aux autres, soit pour la commodité de son usage, soit pour la perfection rationnelle de sa forme; mais son existence ne peut pas être niée, puisque des modes existent qui sont conformes à ce schème, et qui réussissent. La question est donc résolue par les faits eux-mêmes de savoir si la IVme figure existe; il reste à se demander maintenant quelle elle existe, c'est-à-dire quelle est sa valeur métaphysique et par conséquent sa place dans la hiérarchie naturelle des figures.

VI.

Leibniz a fait le premier une classification méthodique des figures; il la fonde sur la généralisation d'une remarque d'Aristote. Lorsqu'Aristote réduisait les modes de la IIme et de la IIIme figure à ceux de la Ire au moyen de la conversion, il n'y réussissait qu'en partie, et devait suppléer, dans deux cas au moins, à l'insuffisance des conversions directes par une méthode de réduction à l'absurde. Les modes Baroko et Bokardo se démontrent en faisant voir que, si l'on en contredit la conclusion, on aboutit dans la Ire figure à une conclusion nouvelle qui est la contradictoire de l'une des prémisses primitives. D'une manière générale, la réduction à l'absurde repose sur ce principe qu'on ne peut pas affirmer à la fois les contradictoires, parce que si l'une est vraie, l'autre est fausse et réciproquement. La prémisse première était vraie; donc la conclusion seconde qui la contredit est fausse; donc encore la prémisse seconde qui a donné cette conclusion est fausse, et la conclusion première, dont cette prémisse est la contradictoire, était vraie. Il y a identité entre la formule «ceci est vrai» et la formule «la contradictoire de ceci est faux». C'est en ce sens que la démonstration par l'absurde peut se définir une démonstration par les identiques, terme qui paraît obscur

au premier abord, et qui rappelle, chez Leibniz, la constante préoccupation de ramener les formes logiques à celles d'une mathématique universelle dont tous les éléments seraient liés par des rapports aussi voisins que possible de l'identité. Or, c'est la possibilité ou l'impossibilité de cette démonstration par les identiques qui devient, pour Leibniz, le principe de la classification génerale des syllogismes. En effet, tandis que la conversion ne réussit que partiellement, et par une sorte de hasard, à opérer les réductions d'Aristote, la démonstration par l'absurde s'applique d'une manière générale, et par un procédé identique, à tous les modes de la IIme et de la IIIme figures. Ces figures sont donc aussi rapprochées que possible de la Ire et s'identifient avec elle par ce procédé. Au contraire, dit Leibniz, la pure réduction par les identiques ne réussit pas avec la IVme figure; il faut y ajouter une conversion. Par exemple, la réduction de Baroko de la IIme figure à la Ire réussit directement par les identiques, parce qu'une conclusion telle que «tous les B sont M», du syllogisme dérivé, est immédiatement contradictoire avec la prémisse «quelques B ne sont pas M», du syllogisme primitif; au contraire, si l'on applique à Bamalip le même mode de réduction, on obtient une conclusion «nul B n'est quelque M» qu'il faut convertir en «quelque M n'est pas B» pour obtenir la contradiction de la prémisse primitive «tous les M sont B» [26]). La contradiction, quand il s'agit de la IVme figure, n'apparaît donc pas immédiatement, mais à l'aide d'une conversion intermédiaire.

---

[26]) Leibniz: Nouveaux Essais, liv. IV; chap. II, § 1.

Exemples:

1° Baroko:	2° Bamalip:	
Tous les A sont M	Tous les A sont M	
Quelques B ne sont pas M	Tous les M sont B	
—Quelques B ne sont pas A—	—Quelques B sont A—	
d'où, par contradiction:	d'où, par contradiction:	
Tous les A sont M	1° Tous les A sont M	2° ou bien:
—Tous les B sont A—	—Nul B n'est A—	—Nul B n'est A—
Tous les B sont M	Nul B n'est quelque M	Tous les M sont B
contradictoire de:	ou, par conversion:	Nul M n'est A
Quelques B ne sont pas M	Quelque M n'est pas B	ou par conversion:
	contradictoire de:	Nul A n'est M
	Tous les M sont B	contraire de
		Tous les A sont M

C'est pourquoi la IVme figure est plus éloignée de la Ire que les deux autres; elle se place au dernier rang, mais ce rang ne saurait lui être enlevé; avoir une place, quelle qu'elle soit, dans une série rationnelle, c'est y avoir son droit à l'existence. Leibniz affirme ainsi du même coup la légitimité de la IVme figure et son rôle subalterne.

Il reste cependant quelque ambiguïté dans la pensée de Leibniz, comme il y en a eu dans celle d'Aristote. L'idée maîtresse d'Aristote est que la syllogistique constitue un corpus unique, et que cette unité résulte de la subordination de toutes les figures à la Ire. La Ire figure paraît être ainsi le type de toute clarté logique, grâce peut-être aux formes du langage grec qui, énonçant dans toute proposition l'attribut d'abord et le sujet ensuite, fait de la Ire figure celle dans laquelle le moyen apparaît le mieux à sa place précise, localisé entre les deux extrêmes. Et cependant Aristote, tout en ramenant les figures ultérieures à celle-ci par la conversion, n'exclut pas un autre mode de démonstration, par ecthèse, comme si chaque figure était autonome et se référait directement à l'identité. De même Leibniz semble bien admettre qu'on arrive à un maximum d'unité et de rigueur logique quand on dérive les figures secondaires de la figure type par le moyen des contradictoires, soit immédiatement, soit médiatement; et en même temps il admet, suivant Ramus, que la conversion négative ou affirmative est un véritable syllogisme de la IIme ou de la IIIme figure. C'est faire implicitement ce que fera plus tard M. Lachelier avec une beaucoup plus grande netteté et conscience du but à atteindre[27]); c'est ouvrir la voie à la doctrine de l'autonomie des figures, caractérisées par autant d'inférences spéciales, et irréductibles à la Ire figure, sinon par le moyen de ces inférences mêmes. Mais, tandis que M. Lachelier nie toute espèce de rapport entre les figures II et III, qui se distinguent absolument de la Ire et existent d'une existence autonome, et la figure IV, qui n'existe absolument pas, Leibniz admet au contraire,

[27]) J. Lachelier: Théorie du Syllogisme, p. 469sqq. — Leibniz, Nouveaux Essais, l. IV, M. II, § 1; chap. XVII, § 4 (éd. Gerhardt, t. V, pp. 346, 462).

par une application naturelle de son principe général de continuité, que le même sort à des degrés différents enveloppe toutes les figures secondaires; la IVme figure, comme les deux précédentes, est à la fois existante comme le dira Lambert, et non existante comme le dira Kant; le débat va s'ouvrir entre les deux doctrines, mais toutes deux lieront de même le sort de la IVme figure à celui des deux précédentes.

La thèse de Kant, sur la fausse subtilité des figures[28]), peut se ramener à trois points: la formule générale qu'il donne du problème logique, le rapport qu'il établit entre la formule ainsi posée et le mode de dérivation des figures, la différence enfin qu'il admet entre un certain degré de dérivation simple pour les figures II et III, et une dérivation plus complexe pour la figure IV. — La formule générale du problème logique «qu'il s'agit de trouver un rapport entre une chose et un signe par le moyen d'un autre signe»[29]) est toute positive. On tourne le dos à la logique classique et à Aristote quand on ramène le dictum de omni à n'être qu'un cas particulier d'une théorie générale des signes; c'est généraliser le problème à la manière des mathématiciens, ramener la science, suivant Condillac, à un système de signes. Or, si la logique recherche quelles sont les formes primitives et irréductibles du raisonnement, on fait une abstraction illégitime quand on élague les distinctions de quantité et de qualité qui sont précisément l'ensemble des catégories logiques; et c'est pourquoi sans doute M. Lachelier dénie à Kant le droit de faire une simplification qui repose, en dernière analyse, sur une non perception des différences.

C'est donc par une véritable contradiction que Kant ne met pas toutes les figures, en vertu de cette formule, sur un même plan d'égalité réciproque, comme il conviendrait si elles ne sont que les doublures indifférentes les unes des autres. Il se montre

---

[28]) Kant: Sämmtliche Werke, éd. Hartenstein; Leipzig, 1867; t. II, p. 55—68: Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen.

[29]) „. . . die Vergleichung eines Merkmals mit einer Sache, vermittelst eines Zwischenmerkmals." l. c., p. 56.

fidèle disciple d'Aristote par la suprématie qu'il accorde à la Ire figure. Et cette suprématie résulte elle-même de l'analogie qui existe entre la phraséologie employée par les deux auteurs. On peut en effet résoudre une difficulté toute verbale en faisant passer, dans la formule de Kant sur les signes, l'ordre même qu'Aristote suivait dans sa formule sur les prédicats. Dans la formule à laquelle Kant conduit: «tel signe convient à tel autre signe, cet autre signe convient à tel objet, donc le premier signe convient à cet objet», l'ordre des termes est le même que dans la formule d'Aristote «A s'attribue de B; B s'attribue de C; donc A s'attribue de C»[30]). Dans les deux cas, le moyen logique occupe en effet la place moyenne entre les deux extrêmes, et cette supériorité toute mécanique de la formule employée est ce qui désigne la Ire figure comme plus facile à suivre pour la pensée. Mais précisément cette facilité empirique de compréhension ne doit pas faire conclure à une supériorité rationnelle dans le fond des choses. Un algébriste ne ferait aucune différence entre cette série de formules: «$x = 5$; $5 = y$; donc $x = y$», et cette autre série «$x = 5$; $y = 5$; donc $x = y$». Il faut choisir entre les deux points de vue. Ou bien, comme on l'admettrait en algèbre, toutes ces formules sont indifférentes, et, dans ce cas, Kant n'a pas le droit de dire que l'une d'entre elles est le prototype, qu'elle présente seule un raisonnement rationnel pur et que le transport verbal de quelque partie d'une autre formule, pour la ramener à la précédente, constitue une modification réelle, par laquelle le raisonnement apparaît hybride ou mixte. Ou bien en effet il y a, comme nous le croyons volontiers, autre chose qu'une différence purement verbale entre les figures, parce que la position du moyen terme correspond à des groupements différents de la quantité, modifiant par là même les rapports de genre et d'espèce. Mais alors, si chaque figure diffère de la Ire par un élément réel, l'acte par lequel on la ramène à la Ire est autre chose qu'une

---

[30]) „Ein Merkmal B von einem Merkmal einer Sache A ist ein Merkmal der Sache A selbst"; loc. cit. p. 59; en d'autres termes: „B ist Merkmal von C; C ist Merkmal von A; B ist Merkmal von A;» ou, comme écrit Kant: „C hat zum Merkmal B; A hat zum Merkmal C; also A hat zum Merkmal B".

transmutation purement verbale; c'est un raisonnement particulier dont la Ire figure ne rend pas compte, qui est quelque chose d'irréductible, et qui, comme M. Lachelier l'a fait voir, est, pour chaque figure, cette figure même.

De même enfin que Kant fait une distinction, que ses principes justifient mal, entre la valeur de la Ire figure et celle des suivantes, de même il établit une gradation, que ses principes n'autorisent guère mieux, entre les diverses figures dérivées. Ici donc, comme il arrive souvent pour les discussions d'un caractère purement théorique, deux solutions opposées produisent des conséquences analogues. Que la Ire figure soit seule existante, comme le veut Kant, ou qu'elle soit simplement la première de toutes en valeur logique, il en résulte toujours que le degré de perfection des figures suivantes se mesurera sur leur rapport à la Ire et sur la facilité de leur réduction. Et si l'on objecte que Kant, comme nous le disions plus haut, ne doit établir aucune différence de valeur entre des figures indifféremment subtiles, il pourra répondre qu'il les ordonne simplement, comme font les algébristes pour les termes d'une équation, par ordre de complexité grandissante, sans que cette complexité purement matérielle revête pour lui un sens métaphysique. Or, cette ordonnance établie par Kant au point de vue des conversions est précisément la hiérarchie que Leibniz avait admise au point de vue des réductions à l'absurde. Les figures II et III se laissent ramener à la figure I par une conversion unique, en faisant suivre immédiatement, dans chaque figure, la prémisse non conforme au prototype, de la même prémisse convertie: puisqu'en effet le schème SP ne diffère, que par un déplacement unique du moyen, des schèmes PP et SP. Au contraire pour la IVme figure, de schème PS, le déplacement est double, et par conséquent la réduction d'un degré moins simple. Mais il y a plus, et ce procédé même de dérivation n'est pas homogène[31]).

[31]) Kant, l. c., p. 61.

1° Modes à majeure négative (rétrogrades):

Aucun sot n'est savant

— en sorte que: aucun savant n'est sot:

Quelques savants sont pieux

— en sorte que: quelques pieux sont savants

donc

quelques pieux ne sont pas sots.

Si l'on suit d'abord le pur mécanisme de Kant, il est naturel de réduire la IVme figure au moyen de deux conversions successives, au lieu d'une seule; or ce procédé qui réussit avec les modes de majeure universelle négative Fepazmo, Fresizom, ne réussit pas avec les autres modes, parce qu'en effet la majeure de la Ire figure doit être universelle et que la proposition E est la seule qui puisse se convertir universellement. La dérivation doit donc, pour les autres modes, s'opérer par une autre voie, qui est la métathèse, et qui, d'ailleurs, exprime peut-être avec plus de compréhension le véritable rapport de cette figure à la Ire, et son véritable caractère en elle-même. Kant intervertit l'ordre des prémisses: première opération; puis, ayant obtenu ainsi une conclusion qui est la convertie de celle qu'il fallait obtenir, il la convertit à son tour pour retrouver la première: seconde opération. La réduction s'opère donc en deux fois, par une sorte de polysyllogisme. Un premier syllogisme, par métathèse, ramène la forme normale à la Ire figure, aux dépens de la conclusion; un deuxième syllogisme, par conversion, ramène la conclusion à sa forme première. Plus encore ici que tout à l'heure la complexité de la dérivation apparaît par rapport à celle qui réussit pour les figures antérieures. Plus haut c'était le même procédé redoublé; ici c'est un procédé différent, plus long et plus détourné. Et l'on n'a pas même la ressource de faire de ce procédé le plus lointain, par métathèse, le procédé unique de dérivation, parce que la métathèse ne réussit pas mieux avec les modes de majeure E, que la conversion ne réussit avec les autres; la métathèse donnerait pour eux une mineure négative, ce que la Ire figure n'admet pas. Une nouvelle complication se présente donc; c'est que la IVme figure n'admet pas un procédé de dérivation homogène, quelque complexe qu'il soit. Remarquons d'ailleurs que Kant opère bien ici sur les syllogismes qui sont ceux de la

2° à majeure positive (convertis):
Tout esprit est simple
Tout simple est indestructible
donc, par métathèse dans la Ire figure:
— Tout simple est indestructible
— Tout esprit est simple
donc
Tout esprit est indestructible
et, par suite: Quelque indestructible est esprit.

IVme figure, et que nous avons reçus comme tels, par opposition aux indirects classiques de la Ire. Nous avons vu déjà qu'en effet les modes de la IVme figure ne se laissent pas ramener par un procédé unique à ceux de la Ire, et c'est même ce fait qui nous avait engagés à chercher ailleurs, c'est-à-dire dans un principe qui leur fût propre, l'unité d'origine de ces modes. On peut généraliser la remarque: la IIme et la IIIme figures ne sont pas plus homogènes à cet égard, puisque ni la conversion ni la contraposition ne réussissent à la réduction directe de Baroko et de Bokardo. Le seul procédé uniforme, qui s'applique à toutes les figures et à tous les modes, est la réduction à l'absurde de Leibniz, avec une conversion additionnelle pour la IVme figure. D'une manière générale d'ailleurs, la discussion de Kant conduit aux mêmes conclusions que celles de Leibniz en ce qui concerne le rang de la IVme figure dans la série complète. Leibniz faisait de cette figure la plus mal habile et la plus humble dans l'ordre des existences; Kant fait d'elle la plus détournée et la plus nulle dans l'ordre des non-existences; tous deux s'accordent pour lier sa fortune à celle des deux figures précédentes, qu'elle suit à un degré inférieur.

L'opuscule de Kant est de 1762; le « Nouvel Organe » de Lambert est de 1764. La méthode générale de Lambert consiste à se placer sur le terrain de l'expérience avec Locke pour justifier cette expérience par le rationalisme de Wolf. Dans sa doctrine spéciale du syllogisme[32]), Lambert admet que chaque figure correspond à certains faits d'un ordre particulier, et se justifie rationnellement par son application à cet ordre de faits ou de problèmes. Chaque figure est autonome, parce que chacune est la mieux adaptée à certains ordres de recherche par opposition à d'autres. La Ire figure excelle à trouver les attributs des choses; la IIme exprime les différences entre les objets; la IIIme fournit les exemples et les

---

[32]) Nous exposons ici la doctrine de Lambert (Neues Organon, vol. I, § 225 à 232) d'après l'analyse qu'en a donnée Hamilton, dans ses Lectures on Logic; Edinburg, 1874; t. II, p. 436—441. — M. Lachelier a bien voulu nous signaler l'existence d'un exemplaire du Neues Organon à la Bibliothèque Victor Cousin; malheureusement cette bibliothèque ne communique pas ses livres aux Universités des départements.

exceptions; la IVme enfin a pour objet les raisonnements par conversion, elle est par excellence la figure de la réciprocité. Dans chacun de ces cas, c'est telle figure qui convient par opposition à toute autre, et ce serait rendre les choses plus obscures, et non pas plus claires, que de remplacer telle figure secondaire, qui convient, par la Ire figure qui ne convient pas. Il est naturel de dire dans la IIIme figure: « l'aimant attire le fer, l'aimant est une pierre; donc certaine pierre attire le fer » ou dans la IIme: « un cercle est rond; un carré n'est pas rond; donc un carré n'est pas un cercle ». Au contraire, si l'on ramène ces exemples, par une transposition du moyen, au schème de la Ire figure, on obtient des formules contournées qui sont moins naturelles et par conséquent moins lucides. Il n'y a donc pas un privilège en faveur de la Ire figure; chaque figure a également son rôle qui lui est propre et la IVme figure comme les autres.

Cette théorie, d'allure toute pratique, offre une ressemblance curieuse avec certaine partie de celle d'Aristote. Pour les modernes en général le syllogisme est un pur objet de science, et cette science est oiseuse pour quiconque n'y perçoit que des combinaisons verbales et subtiles, attachante seulement pour quiconque démêle, derrière l'échiquier des symboles, les lois métaphysiques qui les fondent. Au contraire pour les anciens et pour Aristote, le syllogisme est en même temps un art d'utilité pratique; et c'est pour savoir trouver des raisonnements efficaces dans la discussion qu'on se donne la peine d'en chercher les fondements solides. Les Premiers Analytiques ont pour but de faire voir comment on peut trouver, le cas échéant, le moyen terme dont on a besoin; quel syllogisme il faut construire pour montrer qu'un genre, ou qu'une espèce, est ou n'est pas; en d'autres termes pour démontrer la vérité de l'une quelconque des conclusions possibles A, E, I, O. Or, un commentateur autorisé d'Aristote, Prantl, admet que la IVme figure pourrait, dans quelques cas spéciaux, convenir à des problèmes posés sous la forme particulière négative [33]). On pourrait

[33]) „Die Schlussmodi 8 und 9 könnten höchstens als technisches Mittel um ein Problem auf 4 [Ferio] zu reduciren, eine Bedeutung haben . . .". Prantl

admettre par hypothèse que cette conclusion O, la plus éloignée de A, caractérise la IVme figure, qui est la plus éloignée de la Ire, et que les modes de majeure E, Fepazmo, Fresizom en sont les représentants naturels. Aristote aurait donc pu aboutir, par la recherche pratique, à cette même IVme figure, que des considérations théoriques l'ont empêché de voir ou d'admettre.

Quoi qu'il en soit de cette gradation toute formelle des conclusions et des figures, la théorie de Lambert qui se réfère, non pas à la forme des conclusions, mais au mécanisme des figures, part de ce fait que dans certains cas on peut poser une question à laquelle il est naturellement répondu par la IVme figure. Cela signifie, non pas que le raisonnement de la IVme figure — et tout à l'heure celui de la IIme sur l'aimant, de la IIIme sur le cercle — seraient des arrangements verbaux plus commodes pour le langage: ce qui transformerait la syllogistique en une rhétorique et la distinction des idées en une distinction des mots; mais bien que certains rapports très divers pouvant exister entre les ideés, — entre les genres et les espèces, comme on doit dire en logique, — chacune de ces figures est en effet la plus capable d'exprimer chacun de ces rapports. Si donc la IVme figure est la forme de la réciprocité, et par conséquent exprime les rapports inverses à ceux que la Ire figure exprime, elle doit conclure ou essayer de conclure de l'espèce au genre, comme la Ire figure conclut du genre à l'espèce. Le rapport des deux figures est un rapport d'opposition logique, qui a fait croire à tort à une simple relation d'opposition verbale. Un renversement purement verbal est caractérisé par ce fait que les résultats sont les mêmes dans les deux termes de l'alternative; un renversement rationnel est caractérisé par ce fait que les deux termes de l'alternative sont corrélatifs et par conséquent complémentaires l'un de l'autre, non pas identiques. La formule $x = 5$ est à la fois identique et corrélative à la formule $5 = x$; la formule « tous les médecins sont hommes » est corrélative et non pas identique à la formule « quelques hommes » sont médecins;

---

t. I, p. 366. — cf. J. Lachelier, Théorie du Syllogisme, p. 482—483: « L'originalité de la IVme figure etc. ».

ou, si l'on préfère, le rapport qui existe entre médecins et hommes est corrélatif, et non pas identique, à celui qui existe entre homme et médecin. C'est ce que Lambert exprime dans une formule assez complexe et assez pénible, par laquelle il résume l'office de la IVme figure: « ou bien, dit-il, la IVme figure exprime les espèces d'un genre en Baralip et Dibatis; ou bien elle montre que l'espèce n'épuise pas le genre en Fesapo, Fresison, ou bien enfin elle nie l'espèce de ce qui était nié du genre en Calentes »[34]).

Cette formule est trop brève pour qu'on en puisse tirer une conclusion suffisante, et l'on risque de travestir la pensée de l'auteur à la vouloir traduire, sans autre secours. Rappelons cependant que l'idée de réciprocité est celle qui caractérise la IVme figure aux yeux de Lambert; or dans la Ire figure, par exemple en Barbara: « Tout M est A; tout B est M; donc tout B est A » le terme A désigne le genre et B l'espèce, aussi bien dans la conclusion que dans les prémisses. On pourrait admettre de même que dans Bamalip et Dimatis la conclusion « Quelque B est A » signifie aussi: « B est espèce par rapport à A qui est genre ». Cependant on se rapprocherait davantage, semble t-il, de la pensée de l'auteur en disant: « B est genre et A est espèce; une partie du genre B est l'espèce A; l'espèce A est exprimée et mise en relief parmi les autres espèces possibles du genre B »; en sorte que l'on aurait ici dans les termes A et B, un renversement de leur rôle par rapport à celui qu'ils jouent dans la Ire figure; et cette réciprocité caractériserait bien la IVme figure, où le grand terme nominal A est réellement espèce par rapport au moyen M, et le petit terme nominal B, réellement genre. — De même, en Fepasmo et Fresizom, la conclusion: « quelque B n'est pas A » signifierait: « B est genre et A est espèce; une partie du genre B n'est pas l'espèce A; il y a dans le genre B d'autres espèces que l'espèce A; l'espèce A

[34]) Lambert, l. c., § 229, 4°: « The fourth figure finds Species in a Genus in Baralip and Dibatis; it shows that the species does not exhaust the genus in Fesapo, Fresison; and it denies the species of what was denied of the genus in Calentes »: (Hamilton, l. c., p. 438). — Voir les syllogismes construits d'après ces schèmes, ci-dessus, note 24, 3me cas.

n'épuise pas le genre B »; et ici encore la même réciprocité apparaitraît par rapport à la Ire figure. — Pour Camenes au contraire la réduction au même sens est beaucoup plus difficile; d'après la formule citée plus haut, on interpreterait: « Tout A est M », c'est-à-dire l'espèce A fait partie du genre M; « or nul M n'est B », c'est-à-dire l'élément auxiliaire B est nié du genre M; «donc nul B n'est A », c'est-à-dire l'espèce A est niée de l'élément auxiliaire B: l'espèce est niée de ce qui était nié du genre. Ici encore A serait espèce et non pas genre; mais B serait un élément auxiliaire et un moyen véritable; le genre serait M. — Tout cela est bien difficile à expliquer rationnellement; toute cette hétérogénéité déconcerte et justifie la formule de M. Lachelier que Lambert fait de vains efforts pour donner un sens — au moins un sens homogène, car ce qui n'est pas un n'est pas — à la IVme figure qu'il voulait défendre. Et cependant, l'échec de Lambert n'est pas une preuve d'impossibilité absolue; si la IVme figure est la plus détournée de toutes de l'usage naturel des termes, il n'est pas étonnant qu'elle soit la plus rebelle aux solutions simples. Il nous semble au moins qu'il y a chez Lambert un commencement de solution, et que l'idée de réciprocité est bien en effet l'idée directrice qui caractérise cette figure. C'est donc dans cette direction qu'il faudra chercher une explication plus complète et plus homogène pour rendre compte rationnellement de l'existence de la IVme figure, puisqu'en fait elle existe.

VII.

En résumé, les motifs pour lesquels on révoque en doute la légitimité de la IVme figure se ramènent à trois chefs: que les prétendus modes de cette figure sont en réalité des modes indirects des autres figures; que le cycle logique est complet avec les trois figures d'Aristote et se referme sur elles; enfin qu'aucune interprétation directe de la IVme figure n'est possible. — Le premier motif se détruit lui-même par la multiplicité des formes qu'il revêt; tous les logiciens, qui invoquent la réduction possible des modes contestés à ceux des figures antérieures, ne sont pas d'accord

sur les voies et les moyens de cette réduction [35]). Les uns réduisent exclusivement ces modes à ceux de la Ire figure, et c'est encore la doctrine classique; les autres admettent qu'on peut substituer à la Ire figure comme prototype, pour certains de ces modes, la IIme et la IIIme figure; d'autres encore, renchérissant sur le caractère hybride des modes de la IVme, la font résulter de l'association entre certains modes des figures légitimes. De même que les divers auteurs diffèrent, de même un seul penseur peut hésiter entre tant d'interprétations possibles, sur celle qui convient le mieux et par suite sur la forme même des modes à interpréter. Dans le De natura syllogismi M. Lachelier ramène les modes de la IVme figure à ceux des figures légitimes secondaires et s'écarte, pour cette interprétation, des schèmes classiques; dans la Théorie du Syllogisme, il revient aux schèmes consacrés et à l'inter-

---

35) 1° cf. ci-dessus, note 16; et J. Lachelier: Théorie du Syllogisme, p. 483: « Baralipton, Celantes et Dabitis, sont des modes de la Ire figure à conclusion renversée; Fapesmo et Frisesomorum sont des modes renversés ou rétrogrades de la Ire figure ».

2° J. Lachelier, De Natura Syllogismi, p. 38—40; p. e.:

II Camestres	Omnis sapiens est homo atqui nullus quadrupes est homo ergo nullus quadrupes est sapiens	=	IV...	Omnis sapiens est homo atqui nullus homo est quadrupes ergo nullus quadrupes est sapiens

« ... En quartae figurae quinque modos receptos, unum e secunda, duos vero e tertia, duos denique, quos logici extremo loco ponebant, ex utraque: quorum nomina ideo omisimus, quod vetera nostrae rationi non congruebant, nova autem fingere otiosum videbatur. »

3° G. Rodier, De vi propria syllogismi; Paris, Klincksieck, 1891; p. 29: «... tum enim a forma ad materiam mens regreditur, tum a materia ad formam progreditur. Duo itaque syllogismi inter se miscentur ita ut unus ex duobus efficiatur. » — p. e. en écrivant la mineure avant la majeure:

IV Bramantip	Homo est animal atqui philosophus est homo ergo aliquod animal est philosophus	=	I	Philosophus est homo homo est animal philosophus est animal
			III	homo est animal aliquis homo est philosophus aliquod animal est philosophus

prétation par la Ire figure au moyen d'un renversement de la pensée. Il y a donc trop de voies qui s'ouvrent et qui réussissent pour qu'aucune d'entre elles soit proclamée la bonne, et toutes les autres mauvaises; il n'y a pas ici de criterium suffisant de la vérité. C'est que, si la IVme figure existe au même titre que les figures légitimes secondaires, elle doit participer à toutes les propriétés des figures; or ces figures, ayant entre elles des rapports correspondant à la symétrie de leurs schèmes, peuvent se comparer entre elles et se réduire les unes aux autres d'autant de manières différentes. Chacune peut être dérivée, par voies indirectes, de toutes les autres. Toute figure directe est donc capable, par définition, de plusieurs démonstrations indirectes; et le fait qu'une figure est indirectement démontrée ne prouve pas qu'elle soit incapable d'une preuve directe. Voilà pourquoi il faut passer à un second ordre d'arguments et voir si l'on ne pourrait pas déterminer a priori le nombre des figures légitimes et le fixer à trois.

C'est ce que fait Aristote en se fondant sur les rapports de médiation des termes; c'est ce que fait, avec un plus grand souci de compréhension purement métaphysique, M. Lachelier[36]), en se fondant sur les rapports d'attribution ou d'inhérence des qualités au sujet. De part et d'autre la déduction est rigoureuse; impeccable en soi. Exclut-elle cependant toute autre déduction possible? Les principes sur lesquels de semblables classifications peuvent se fonder sont multiples, et, si chaque classification est la seule légitime à tel point de vue, ce sont les points de vue eux-mêmes qui sont discutables. Il n'y a pas en eux erreur absolue, mais peut-être erreur relative; la fausseté de telle doctrine ne consiste pas alors dans une contradiction intrinsèque, mais dans son infériorité vis-à-vis d'une doctrine plus compréhensive. Toute systématisation de ce genre est un peu comme une philosophie de l'histoire, — celle de Bossuet ou celle de Comte — qui veut être objective, et ne présente au fond qu'une synthèse subjective des vues de son auteur. Par exemple, en ce qui concerne Aristote, si cet auteur a eu

[36]) J. Lachelier, Th. du Syll., p. 483—484.

raison de distinguer au moins trois figures, avons-nous tort de percevoir une distinction de plus, qu'il n'a pas vue ou pas voulu voir, suivant que le moyen — qui n'est ni plus petit que les deux extrêmes, ni plus grand que tous deux — est intérieur ou extérieur à ces deux termes? Et si l'on objecte, avec Hamilton[37]), que ce IVme cas est une monstruosité logique, parce que le moyen est plus petit que le petit terme et plus grand que le grand, ce qui fausse toute signification de ces mots et de ces idées, la même monstruosité apparaît dès que le moyen cesse d'être intérieur, pour devenir plus grand que le grand terme dans la IIme figure, ou plus petit que le plus petit dans la IIIme. Il faut donc n'accepter que la Ire figure comme irréprochable, ou, de proche en proche, par dégradations progressives, les accepter toutes. M. Lachelier admet une fois au moins[38]), dans la IIIme figure, que l'attribut peut jouer, par accident et par abstraction, le rôle de substance; un pas de plus, et l'abstraction redoublée permettra de concevoir une figure où l'attribut joue le rôle de substance par rapport à la substance, jouant elle-même le rôle d'attribut. Il est donc difficile de poser a priori, dans une formule rigide, des règles précises, qui défendent d'élargir ou de restreindre le point de vue logique duquel on juge. Si la raison en soi est le principe a priori qui donne naissance aux figures et aux modes, la recherche réfléchie et empirique est l'instrument qui découvre peu à peu à nos regards le système de plus en plus complet de ces formes, et qui nous permet de nous faire, de la raison elle-même, une idée de plus en plus adéquate. Il convient donc de résister à la séduction même de ces formules absolues et de chercher, par l'examen du troisième argument invoqué plus haut, si en effet aucune interprétation directe de la IVme figure n'est possible.

Essayons donc, au moins à titre d'hypothèse, de fonder

---

[37]) Hamilton, Lectures on Logic t. I, p. 427—428.

[38]) J. Lachelier, Th. du Syll., p. 473: « nous ne donnons aux sujets x y z le nom de A que parce qu'ils possèdent l'attribut A; d'autre part, nous affirmons que ces mêmes sujets possèdent l'attribut A: nous pouvons donc également les désigner par le nom de ce dernier attribut, et en affirmer ensuite explicitement l'attribut A ».

la IVme figure sur un principe analogue à ceux des trois précédentes, et partons de ce fait que, si la IVme figure a pu être considérée par les logiciens classiques comme la forme indirecte de la Ire renversée, c'est qu'elle joue en effet un rôle inverse à celui que joue la Ire. En prenant pour point de départ le point d'arrivée de Lambert, si la Ire figure exprime le raisonnement droit et simple, la IVme, qui procède par réciprocité ou réversion, doit être l'inverse de la figure fondamentale prise pour type. Si donc la Ire figure est par excellence l'instrument de la subalternation, et si la subalternation est par excellence le raisonnement déductif proprement dit, qui procède du genre à l'espèce et de la loi au fait, l'inverse de la Ire figure devra aller au contraire du fait à la loi et de l'espèce au genre, et ce procédé est celui de l'induction. L'induction dans le syllogisme: voilà sans doute le paradoxe, l'étrangeté qui fait les irrégularités apparentes d'une figure qu'on s'attendait peu à voir à sa place dans une théorie générale de la déduction. La déduction et l'induction semblent incapables de se joindre; la déduction se fonde sur l'identité, épuise tous les cas en présence et aboutit à former un cercle complet; l'induction se fonde sur la raison suffisante, elle dépasse les faits acquis pour aller au delà, elle tend à fermer le cercle sans l'avoir parcouru tout entier. Par le principe de continuité, pourrait-on dire, l'induction tend à la déduction comme une série à sa limite; par le principe des indiscernables, un certain hiatus reste toujours entre le polygone inscrit et le cercle. Par conséquent, si l'on veut faire coïncider ce polygone et ce cercle, on constate toujours quelque déficit de l'un par rapport à l'autre; si l'on veut faire rentrer l'induction dans les cadres de l'identité, on constate toujours un certain déficit du raisonnement. Or, parmi les diverses formes logiques qui appartiennent à l'identité, il y en a particulièrement une, la conversion, qui présente cette sorte de déficit. Toute proposition ne se convertit pas dans ses propres termes, et, si l'on prend pour type la proposition idéale A, c'est-à-dire l'affirmation universelle, la conversion s'obtient par accident, c'est-à-dire par une sorte de défaut logique. Il dépend de nous de renverser le rôle relatif du sujet et du prédicat, de faire du plus grand terme le plus petit et

réciproquement; mais alors, pour que la proposition reste vraie, il faut que le sujet, qui était d'abord universel, devienne particulier. Renverser le rapport du grand terme et du petit, c'est renverser le rapport du genre et de l'espèce; c'est prétendre que, de même qu'on passait du genre à l'espèce, on peut passer de l'espèce au genre, et c'est proprement l'induction. L'induction est donc bien le raisonnement qui a pour procédé formel la conversion. La déduction attribue aux espèces les attributs du genre; l'induction attribue au genre, à la plus grande partie possible du genre, à certaines parties du genre, les attributs de l'espèce. Si donc la figure IVme est en effet l'inverse de la Ire, elle s'oppose à elle comme à la subalternation la conversion, c'est-à-dire comme au procédé déductif, le procédé inductif. Or, définir ainsi la IVme figure, ce n'est pas en faire une doublure vide de la Ire. On ne fait pas de la contraposition une doublure de la subalternation, quand on fait voir que l'une est précisément l'inverse de l'autre; de même, on ne fait pas de la conversion une doublure de la subalternation, quand on fait voir que l'une est le procédé de descente du genre à l'espèce et l'autre le procédé d'ascension de l'espèce au genre; ce sont précisément ces distinctions qui, irréductibles en elles-mêmes, constituent l'hétérogénéité des figures irréductibles entre elles.

Une objection se présente. La conversion est le principe par lequel, dans la théorie de M. Lachelier que nous ne devons pas perdre de vue, la IIIme figure s'explique, et M. Lachelier en infère d'ailleurs que la IIIme figure est en effet un commencement d'induction. Cette conséquence a été discutée par M. Rodier, suivant lequel la IIIme figure marque simplement l'existence d'un fait sur lequel on pourra s'appuyer, si l'on veut, pour fonder une induction future, mais qui, en lui même, n'est pas encore un commencement d'induction: de même que, si je vais ou si je suis dans une ville qui se trouve sur le chemin de Paris, je ne suis pas pour cela au commencement d'un voyage sur Paris[39]). En

[39]) J. Lachelier, Th. du Syll., p. 486—487. — G. Rodier, op. cit. p. 25—29.

d'autres termes, la IIIme figure donne simplement pour M. Rodier un fait et non pas une tendance à l'expression de la loi. D'autre part, M. Lachelier lui-même, dans la première forme que sa théorie a revêtue, mentionne expressément la substitution comme jouant un rôle dans la constitution de cette figure; c'est dans une seconde vue seulement qu'il a donné le rôle prépondérant et exclusif à la conversion. Peut être pouvons nous tirer de là un enseignement profitable Il y a une conversion sans doute dans la IIIme figure, comme il y en a une dans la IIme et deux dans la dernière; comme il doit y en avoir nécessairement dans toute figure, conformément à sa structure mécanique, lorsqu'on la compare à la première, prise comme prototype, mais à ce compte la conversion serait le principe de toutes les figures et l'on retomberait dans l'erreur de Kant et d'Aristote, qui est précisément dévoilée par la thèse de M. Lachelier sur l'irréductibilité de chaque figure par rapport à la première. Il ne suffit donc pas, pour affirmer qu'une figure se fonde sur la conversion, de constater qu'il y a une conversion chez elle; il faut montrer aussi que la conversion est le principe spécial duquel découlent les lois spécifiques de cette figure. Or il n'en est pas ainsi, semble-t-il, pour la IIIme figure; l'inconvertibilité de O, la convertibilité partielle de A ne semblent pas y jouer un rôle direct. Ce qui caractérise la IIIme figure, c'est la nécessité d'une mineure affirmative; c'est, suivant la théorie même de M. Lachelier[40]), qu'un sujet étant doué de deux attributs, on peut remplacer pratiquement la désignation du sujet par celle de l'un de ses attributs et affirmer ainsi par accident, de l'attribut pris comme sujet, l'autre attribut resté tel. Or, ce qu'il faut pour cela, c'est la présence d'un attribut positif, d'une relation positive entre le sujet et l'attribut privilégié, capable de jouer ce rôle; c'est en un mot une proposition affirmative, qui permette la substitution de l'un à l'autre. Cette substitution aura pour moyen pratique une conversion, de même que, dans la IIme

---

[40]) J. Lachelier, De Natura Syllogismi, p. 37: «... ut, non omnis quidem substitutio conversio, conversio autem nihil aliud quam substitutio, quae in identica majore fiat, esse videatur ».

figure, c'est une conversion aussi qui sert de moyen pratique à la contraposition. M. Lachelier a eu raison cependant de distinguer nettement dans la IIme figure la contraposition[41]), qui est l'essence, de la conversion qui est l'accident; peut-être aurait il dû de même, dans la IIIme figure, traiter la conversion comme un moyen, conversio ancilla substitutionis, et regarder la substitution seule comme l'idée directrice de cette figure.

Il y aurait donc quatre inférences directes, correspondant aux quatre figures du syllogisme: subalternation, contraposition, substitution, conversion. Si la substitution a été jusqu'ici laissée de côté, c'est sans doute parce que le principe d'identité nous est si naturel que nous négligeons même de le mentionner dans une nomenclature systématique des démarches de la raison.

La substitution de l'identique à l'identique est le procédé le plus simple et le plus général, celui qui est supposé au fond par tous les autres. En ce sens, la IIIme figure doit être la plus simple de toutes, et c'est en effet la moins surchargée de règles, puisqu'elle est soumise à cette unique loi que la mineure soit affirmative; c'est en un sens la plus féconde, donnant six modes directs, tous particuliers il est vrai, suivant la remarque d'Aristote qu'il est plus facile d'établir une vérité particulière qu'une universelle. Enfin, et sans prendre parti ici dans la discussion qui sert de base à M. Lachelier, et qui consiste à considérer les inférences immédiates comme des résultantes, et non pas comme des facteurs du syllogisme[42]), il semble au moins que toute inférence immédiate peut se développer en un syllogisme, et revêtir, par cette forme syllogistique, un maximum de clarté. Dès lors, la substitution pourrait être le type sur lequel se fondent en fait tous les raisonnements mathématiques. Ces raisonnements ne sont pas syllogistiques, dit M. Lachelier; ils le sont, dit M. Rodier, et peut être cette différence de point de vue[43]) vient elle de ce qu'on n'a jamais énoncé formellement le principe de pure substitution parmi

[41]) J. Lachelier, Th. du Syll., p. 476—477.

[42]) J. Lachelier, Th. du Syll., p. 469.

[43]) J. Lachelier, De Nat. Syll., p. 1—17. — G. Rodier, op. cit. p. 40—70.

les fondements des figures. Cette énonciation, si elle a pour résultat de faire rentrer définitivement la mathématique dans la syllogistique, établit, en gardant d'ailleurs les distinctions nécessaires, une certaine unité dans l'ensemble de tous nos procédés rationnels, de même qu'une unité semblable est établie dans la démarche des sciences naturelles, si l'on peut ramener l'induction à une forme syllogistique de la IVme figure, par l'intermédiaire de la conversion.

Le problème précis est de savoir si les règles particulières de la IVme figure s'expliquent en effet par les règles particulières de la conversion, si les unes et les autres coïncident. Prenons d'abord ces règles de la IVme figure, telles qu'elles nous sont données en fait; on peut les ramener à trois: 1° qu'aucune prémisse ne soit particulière négative, en O; 2° et 3° que la majeure affirmative entraîne à sa suite une mineure universelle et que la mineure affirmative entraîne à sa suite une conclusion particulière. Or la première règle coïncide avec ce fait que la particulière négative ne peut pas se convertir; et les deux suivantes avec cet autre fait que toute affirmative convertie donne une particulière; dès lors, en effet, si la majeure est affirmative, le moyen, qui s'y trouve prédicat, devient par la conversion particulier, et la mineure doit être universelle pour que le moyen, qui s'y trouve sujet, soit pris au moins une fois universellement; et inversement, si la mineure est affirmative, le petit terme, qui s'y trouve prédicat, devient particulier par la conversion et rend la conclusion particulière. Il y a donc coïncidence des deux règles spéciales de la conversion et des deux groupes de règles propres à la IVme figure.

En procédant a priori, nous pouvons dire: pour que la IVme figure soit fondée sur la conversion, c'est à-dire sur le renversement des rôles relatifs du grand terme et du petit terme, il faut que la conclusion exprime la réciprocation une fois faite. Par conséquent, puisque le grand terme est attribut de la conclusion et le petit terme sujet, il faut que, dans les prémisses, le grand terme soit au contraire sujet et le petit terme attribut; il faut par conséquent que le moyen soit attribut du grand terme et sujet du petit suivant le schème PS. Mais alors, pour que la

réciprocation s'accomplisse, il faut que, dans chacune des deux prémisses, un extrême change de rôle avec le moyen, ce qui n'est possible que si aucune de ces prémisses n'est O, puisque O ne se convertit pas. On pourrait même ajouter que par là aussi est exclue la paire de prémisses IE. A vrai dire, ce couple est exclu par les lois générales des modes, parce que la conclusion d'un tel syllogisme devrait être négative et posséder par conséquent un attribut ou grand terme universel, tandis que la majeure I ne pourrait fournir qu'un grand terme particulier; mais, de plus, ce couple IE ne peut pas figurer dans la Ire, ni dans la IIme figure, qui exigent des majeures universelles, ni dans la IIIme qui exige une mineure affirmative; ni, ajouterons nous, dans la IVme, qui veut que les deux prémisses forment un tout convertible. Et en effet, si l'on écrit la mineure en premier lieu, et qu'on élimine, dans la lecture et dans la pensée, le moyen terme qui occupe alors la place entre les deux extrêmes, on obtient une particulière négative, qui ne peut pas se convertir, ni par conséquent donner la conclusion requise. Le principe essentiel de la IVme figure paraît donc être celui-ci: que les prémisses forment un couple convertible.

De ce principe essentiel se déduisent, comme des résultantes, les deux règles de détail signalées plus haut, que toute majeure affirmative soit suivie d'une majeure universelle, et toute mineure affirmative d'une conclusion particulière; ces deux règles sont des conséquences et non des principes. Cela est évident pour la seconde, qui indique simplement le rapport de la conclusion aux prémisses, et qui n'a pas plus droit de cité, dans la définition synthétique de la IVme figure, que n'auraient droit de cité, dans les théories de M. Lachelier relatives aux trois figures précédentes, les règles que donne Port-Royal, et que M. Lachelier ne prend pas la peine de reproduire, sur les cas dans lesquels la conclusion doit être particulière ou négative, suivant la nature des prémisses. Par exemple encore, dans la IIIme figure conformément à M. Lachelier, avec la mineure universelle on peut obtenir des modes de majeure universelle ou particulière; avec la mineure particulière, on ne peut obtenir que des modes à majeure universelle et ceci

est une conséquence de la théorie générale du syllogisme, plutôt que de la théorie spéciale de cette figure. De même ici, pour la règle qui exige avec une majeure affirmative une mineure universelle. En somme, le principe général de la figure est celui-ci: qu'il y ait réciprocité entre le petit et le grand extrême, grâce à la réciprocité possible entre chacun d'eux et le moyen, et le principe de la réciprocité paraît être ainsi, suivant la formule de Lambert, celui de la IVme figure. La règle que nous énoncerons la première est donc celle qui interdit l'existence d'une prémisse en O.

Il est remarquable que Port-Royal ne fasse aucune mention de cette règle, et réduise les lois de cette figure aux rapports dérivés qui s'établissent entre la nature d'une proposition et celle d'une autre. Ainsi cette règle d'exclusion de O est exprimée en fait, plus ou moins imparfaitement, par la troisième règle de Port-Royal; « si la conclusion est négative, que la majeure soit universelle. » Dans ce cas en effet l'une des prémisses est négative. Dès lors, ou bien c'est la majeure qui est négative et qui, devant être, par cette troisième loi de Port-Royal, universelle, prend la forme E; la mineure doit être alors positive, puisque de deux prémisses négatives on ne peut rien conclure, en sorte qu'aucune prémisse n'est O; ou bien au contraire c'est la mineure qui est négative; mais alors, et pour la même raison, la majeure doit être affirmative et doit, conformément à une règle antérieure, être suivie d'une mineure universelle; cette mineure à la fois négative et universelle sera de forme E, en sorte que, dans ce second cas encore, la prémisse O est exclue. On pose ainsi in directement et obscurément la règle qui doit être le fondement direct de cette figure et l'éclairer tout entière.

On peut construire les divers modes dont la IVme figure se compose. La majeure peut être quelconque, sauf O; avec la majeure A il ne faut, conformément à une règle secondaire de cette figure, que des mineures universelles, ce qui donne deux couples, soit AA, soit AE; avec la majeure E il ne faut, conformément aux règles du syllogisme, que des mineures affirmatives, ce qui donne deux autres couples EA, EI; enfin avec la majeure I on ne peut avoir ni une mineure particulière, conformément aux

règles générales des modes, ni la mineure E conformément à l'exclusion générale des modes en IE, et il reste un seul couple possible IA; ainsi se forment les cinq modes de la IVme figure, donnés par les logiciens classiques dans l'ordre qu'on sait: Bamalip, Camenes, Dimatis, Fepazmo, Fresizom:

Majeure		Mineure	Mode	
Majeure	A —	Mineure A	Bamalip	Tout A est M Tout M est B Quelque B est A
		„ E	Camenes	Tout A est M Nul M n'est B Nul B n'est A
	E —	Mineure A	Fepazmo	Nul A n'est M Tout M est B Quelque B n'est pas A
		„ I	Fresizom	Nul A n'est M Quelque M est B Quelque B n'est pas A
	I —	Mineure A	Dimatis	Quelque A est M Tout M est B Quelque B est A.

Ainsi se construisent, dans le schème PS qui est le leur, les cinq modes de la IVme figure. Cette construction mécaniquement réussit, parce que la conclusion est rigoureusement contenue dans les prémisses; elle y est contenue par voie d'identité ou d'ecthèse, qui enveloppe, comme un cas particulier et légitime, la quantification du prédicat, lorsque cette quantification est nécessaire pour mettre en relief l'identité qui existe entre une partie d'un attribut et la totalité ou partie d'un sujet. Le sort de la IVme figure est lié, nous l'avons dit et nous reviendrons sur ce point, au sort de la théorie d'Hamilton. Cette construction mécanique doit correspondre à un principe logique, de tous points analogue à ceux que Port-Royal institue pour les autres figures. Nous essaierons plus loin de l'établir à peu près sous cette forme: si l'attribut positif ou négatif de tout un genre appartient à la totalité d'une espèce contenue dans ce genre, inversement l'attribut positif ou négatif de l'espèce peut n'appartenir qu'à une partie du genre dont cette espèce fait partie. Cet énoncé fait immédiatement prévoir les conclusions partielles en I ou en O, et nous verrons comment il rend compte aussi, par une extension légitime, de la conclusion E, dans le mode en apparence anormal de Camenes. Enfin, la différence de perfection logique et de

valeur, que nous n'avons garde de nier entre la Ire figure et la IVme, explique suffisamment, nous semble-t-il la différence de simplicité et de clarté qui existe entre la démonstration de la Ire figure, telle que M. Lachelier l'a faite, et la démonstration plus compliquée, plus embarrassée de distinctions logiques et formelles, que nous avons essayé d'esquisser pour la IVme figure. Il semble en effet qu'il y ait là une différence de degré du plus confus au plus distinct, plutôt qu'une différence de nature, irréductible, du démontrable à l'indémontrable.

Chez M. Lachelier lui-même, il y a une dégradation sensible, pour la clarté a priori de la démonstration, entre les diverses figures qu'il a également regardées comme légitimes, et comme légitimement démontrées. La Ire figure, qui restera toujours le prototype du syllogisme, présente seule dans tous ses détails une clarté parfaite, et cette clarté se traduit par l'application distincte, à ses deux prémisses différentes, des deux règles catégoriques: majeure universelle et mineure positive. Il faut que ce soit la mineure qui affirme, parce qu'elle joue dans le syllogisme le rôle de cause efficiente, et il faut que ce soit la majeure qui soit universelle, parce qu'elle joue le rôle de cause finale. Le syllogisme montre, par le moyen de la mineure, que la conclusion est contenue dans la majeure, et la Ire figure en est le type parfait. Dès la seconde figure quelque chose d'indéfini apparaît dans la contraposition, qui veut simplement que les deux prémisses soient de qualités différentes, sans exiger d'une façon distincte que l'une soit de telle qualité et l'autre de telle autre; la contraposition est déjà un certain rapport de réciprocité entre deux prémisses, dont chacune peut jouer par rapport à l'autre soit le rôle positif, soit le rôle négatif. La loi d'universalité de la majeure marque seule la différence des rôles entre les deux prémisses. Le dessin du syllogisme est complet dans la Ire figure, à demi effacé dans la seconde. La IIIme figure, plus proche au point de vue de la qualité de la Ire, part de ce principe général que deux attributs d'un même sujet peuvent jouer l'un par rapport à l'autre le rôle de sujet et d'attribut; en ce sens, il suffit qu'il y ait dans cette figure

de l'affirmatif et de l'universel, condition minima de tout syllogisme; mais il y a plus, et l'affirmation, devant nécessairement porter sur la mineure, marque avec netteté son rôle de cause efficiente de la substitution. Ainsi la qualité reste indéfiniment répartie entre les prémisses de la IIme figure, la quantité entre les prémisses de la IIIme; dans le premier cas, la mineure perd de sa netteté et s'efface; dans le second cas, la majeure. On peut rendre compte de ces différences en remarquant que, dans la IIme figure, le moyen étant plus grand que les extrêmes, la liaison des prémisses ne peut s'établir que par l'exlusion des attributs, et dans le second cas, où le moyen est plus petit que les extrêmes, la liaison s'établit par la substitution des sujets, mais en somme il faut pénétrer très avant dans le détail et dans le mécanisme des figures pour se rendre compte de ces distinctions, tandis que tout est immédiatement clair dans la Ire figure. A mesure donc qu'on descend les formes du syllogismes, les prémisses perdent leur distinction propre et le syllogisme tend à devenir de plus en plus ce qu'il est étymologiquement, une sorte de cercle entre les prémisses et la conclusion, cercle roulant et fuyant dans lequel on distingue mal aisément le sens et le rôle de chaque élément successif. La figure de la réciprocité doit être par excellence celle qui mérite cette critique, de présenter un rapport de plus en plus abstrait entre des termes qui perdent de plus en plus leur caractère substantiel et distinct. En fait la proposition O est également exclue des deux prémisses; les autres règles de la figure se déduisent de celle-ci par application des lois générales du syllogisme, et l'on pourrait construire, en partant de la mineure comme base, le tableau des cinq modes qui a été précédemment construit en partant de la majeure. Les deux prémisses échangent donc réciproquement leur rôle; toutes deux peuvent être, suivant les cas, particulières ou négatives; les distinctions rationnelles et a priori s'effacent et se fondent dans le détail du raisonnement circulaire. C'est pourquoi la dernière place, et la plus basse dans l'ordre métaphysique, est celle qui convient à cette figure.

Il y a quatre figures possibles du syllogisme et quatre espèces de conclusions possibles. Il serait séduisant de dire que la IVme

figure en PS correspond à la IVme conclusion en O, et que cette figure se réduit par conséquent aux deux modes rétrogrades: Fepazmo, Fresizom. On dirait avec symétrie: la Ire figure est seule capable de fournir des conclusions de toute qualité et de toute quantité; la IIme ne conclut que les négatives; la IIIme que les particulières; la IVme enfin ne conclut que ce qui est à la fois particulier et négatif. M. Lachelier voit dans les modes en O les plus caractéristiques de cette figure, et Prantl reconnait que si la IVme figure était justifiée par quelque argument, elle le serait comme procédé de démonstration d'un problème qui se présente sous la forme particulière négative. Enfin cette doctrine est exprimée sous une forme absolue, dans le travail récent de M. Maier sur la Syllogistique d'Aristote [44]). Cet auteur admet la légitimité d'une IVme figure et la limite aux deux modes que nous avons indiqués. Il lui paraît légitime, comme à nous, de pousser plus loin qu'Aristote, l'examen des diverses hypotheses possibles sur les rapports à intervenir entre les extrêmes et le moyen; et il voit, dans le cas où les extrêmes sont intérieurs au moyen, une sorte de cas-limite, réductible aux formules d'Aristote. Si le moyen est

---

[44]) H. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles, II. Theil, II. Hälfte: Tübingen, Lauppe, 1900; p. 261—269; savoir, p. 262: les trois premiers modes de la IVme figure sont des indirects de la Ire; p. 263: il n'en est pas de même des modes Fesapo et Fresisom; p. 264: ces deux modes représentent une forme autonome de raisonnement; p. 266: ce raisonnement a la signification d'un cas-limite; le moyen terme plus petit que le petit terme extrême coïncide avec lui sur une certaine surface et peut être considérée, pour cette portion de surface, comme le contenant; le même moyen terme, plus grand que le grand extrême, coïncide de même avec lui et peut être considéré, pour cette portion de surface, comme subsumé, avec cette réserve que le grand extrême et le moyen ne peuvent échanger leur place et leur rôle, sans diminution de quantité, qu'à la condition que la majeure soit universelle négative: p. 266: la IVme figure constituée par les deux modes de conclusion O réunit en elle les caractères de la seconde et de la troisième figures; p. 267: même le mode Calemes, malgré sa ressemblance apparente avec les précédents, est exclu parce qu'il donne tout au plus dans la IVme figure une conclusion en O; et seulement dans la Ire figure une conclusion en E; p. 268: la IVme figure existe donc véritablement distincte, formée de deux modes à conclusion O tels que le moyen positif est compris dans le petit extrême et est universellement exclu du grand extrême.

subsumé au petit terme il peut être considéré, pour la partie qui leur est commune, comme le subsumant; et si le moyen est extérieur au grand terme, il peut être considéré de même, pour la partie commune à l'un et à l'autre, comme subsumé, ce qui amène à énoncer un principe analogue à ceux qu'Aristote énonçait pour les figures précédentes: il y a syllogisme dans la IVme figure lorsque le moyen terme (positif) est compris dans l'extension du petit et qu'il est, ajoute Maier, une détermination négative du grand terme (un attribut universellement nié du grand terme).

Distinguons dans Maier la théorie générale du cas-limite et la restriction de cette théorie au cas spécial des majeures en E. La théorie générale coïncide avec celle que nous venons nous-même d'exposer; le genre déborde l'espèce, mais, la débordant, il coïncide avec elle sur une certaine surface, et cette surface de coïncidence suffit pour qu'on puisse appliquer, partiellement au moins, de l'espèce au genre ce qui a été dit du genre à l'espèce. L'application toute mécanique de cette théorie conduirait à quatre combinaisons possibles, suivant que le rapport du moyen terme au petit, ou du moyen au grand, ou de tous deux, ou d'aucun des deux, est négatif; et c'est seulement dans le cas où le rapport du moyen au grand est universel négatif qu'il y a, dit Maier, syllogisme possible, c'est-à-dire ici dans les modes de majeure E. Le motif en est que cette proposition seule est convertible, sans altération quantitative et que par conséquent elle seule permet au grand terme et au moyen d'intervertir leur rôle sans altération. C'est faire, comme nous l'avons dit, des lois essentielles de la conversion, le fondement essentiel des modes de la IVme figure et nous sommes particulièrement heureux de cette confirmation de notre thèse. Mais, s'il est vrai que, en ce sens, les modes en E sont les plus immédiatement démontrables et prévoyables, il ne semble pas qu'on ait le droit d'exclure les autres qui se laissent moins directement expliquer. Des quatre combinaisons énoncées plus haut, une seule est a priori condamnée par les lois générales du syllogisme, celle qui présente deux rapports négatifs, puisque de deux prémisses négatives on ne peut rien conclure; la seconde est acceptée par Maier, lorsque le grand terme exclut le moyen;

la troisième est rejetée par lui avec une sorte de regret, lorsque le moyen exclut le petit terme, toujours universellement, en Camenes. Maier avoue que ce mode ressemble beaucoup aux précédents; il le rejette cependant parce que, dit-il, avec ce mode, la conclusion universelle n'est possible que dans la Ire figure; quand on le construit dans la IVme c'est tout au plus s'il peut, dans le cas le plus favorable, donner une conclusion particulière, et en fait il ne conclut pas. Nous comprenons mal cette allégation qui n'est pas suffisamment démontrée par l'auteur. Elle provient d'une identification contestable entre Camenes et Celantes, et semble contredite par la possibilité de construire, dans le schème PS, le mode ainsi désigné: «tous les A sont M; nul M n'est B; donc nul B n'est A». Comme nous le disions plus haut, les rôles de la majeure et de la mineure sont suffisamment échangeables dans la IVme figure pour que l'exclusion du petit terme produise le même résultat, ici, que tout à l'heure celle du grand terme; et même l'avantage est du côté de ce mode, qui, par une sorte de paradoxe déjà signalé, conclut seul dans cette figure universellement. Enfin la quatrième combinaison, qui suppose les deux rapports affirmatifs, est également exclue par Maier, et cette exclusion doit être justifiée chez lui par le fait que les affirmatives ne se convertissent pas universellement, et par conséquent par la nécessité, où l'on est, de quantifier le prédicat de la mineure une fois convertie pour conserver au moyen son universalité, dans les modes affirmatifs. Cette assertion absolue l'amène donc à dire que les trois modes à majeure affirmative ne sont au fond que des indirects de la Ire figure. C'est reproduire, sans démonstration nouvelle, pour une partie des modes contestés, ce qui est dit usuellement de tous. Or, les modes ainsi rejetés, s'ils sont de la Ire figure, y constituent des épisyllogismes, par intercalation d'une conclusion sous-entendue, de laquelle dérive, par voie secondaire, la conclusion qu'on recherche. Mais le fait positivement établi, c'est que ces syllogismes sont autre chose, puisqu'ils existent en PS, et puisqu'ils réussissent dans ce schème. Au fond l'argument fondamental de Maier est un argument a priori; il pense que la IVme figure réussit parce qu'elle cumule les caractères de la IIme figure, où le moyen est plus grand que les deux prémisses,

et ceux de la IIIme où le moyen est plus petit que tous les deux; et que par conséquent elle doit conclure ce qui est négatif comme dans la IIme, et particulier comme dans la IIIme, ce qui est à la fois négatif et particulier, c'est-à-dire O. Mais cette hypothèse trop constructive est démentie par les faits, et elle devait l'être parce qu'elle applique à tort aux modes de la IVme figure le sens composé au lieu du sens divisé. Il ne faut pas dire que cette figure conclut à la fois comme la IIme et comme la IIIme, mais tantôt comme l'une et tantôt comme l'autre, et qu'elle peut par conséquent donner des conclusions universelles comme celle-là et affirmatives comme celle-ci: la conclusion A seule lui manque. Les règles qui excluent certaines conclusions sont par définition restrictives, et doivent être entendues limitativement. Pour que la conclusion ne puisse pas être affirmative, il faut que le moyen soit plus grand que les deux extrêmes; or il n'en est rien dans la IVme figure. Pour que la conclusion ne puisse pas être universelle, il faut que le moyen soit plus petit que les deux extrêmes; or il n'en est rien dans la IVme figure. Au contraire, pour que la conclusion ne puisse pas être universelle affirmative, il suffit que le moyen ne puisse pas jouer son rôle dans toute sa plénitude, rôle qui consiste à être à la fois plus grand que le petit extrême et plus petit que le grand: c'est pourquoi la IVme figure, où le moyen ne joue pas plus ce rôle intérieur que dans les deux précédentes, ne peut pas conclure en A, et cette conclusion est la seule que la IVme figure exclut.

Peut-on donner enfin des modes de la IVme figure une explication rationnelle qui les justifie? Les cinq modes se divisent en deux groupes. Le premier est celui des convertis, dont Bamalip est le type. La conclusion de Bamalip «tous les A... sont B; donc quelques B sont A» signifie que, si A est espèce, dans les prémisses, par rapport à B qui est genre, toute l'espèce A est contenue dans le genre B; mais inversement, dans la conclusion, une partie seulement du genre B est contenue dans l'espece A. En d'autres termes, le genre n'est pas identique à l'espèce, et le rapport de l'un à l'autre n'est pas réversible; ce qui est universellement conclu de l'espèce au genre n'est que

particulièrement conclu du genre à l'espèce: «Tous les chevaux — étant pachydermes — sont quadrupèdes»; mais inversement «Quelques quadrupèdes seulement sont chevaux», et j'aurais tort d'induire, en voyant tous les chevaux quadrupèdes, que tous les quadrupèdes sont chevaux. Ainsi Bamalip répond bien, comme nous l'avons dit, à la non réversibilité de la déduction et de l'induction. Il en est de même de Dimatis, en remplaçant par exemple «Tous les chevaux» par «Quelques mammifères». — Le mode négatif Camenes peut se construire ainsi: «Les chevaux — qui sont pachydermes — ne sont nullement oiseaux; donc les oiseaux ne sont nullement chevaux»; en d'autres termes: si une espèce ne fait aucunement partie d'un genre, le genre ne fait aucunement partie de l'espèce. Nous avons ici la contre-partie négative de ce qui précède, avec cette différence que l'existence d'un rapport positif de l'espèce au genre se renverse toujours particulièrement du genre à l'espèce, tandis que l'absence absolue de relation d'espèce à genre se renverse universellement en une absence de relation du genre à l'espèce. De là l'apparence paradoxale de Camenes qui conclut seul universellement dans la IVme figure. On pourrait dire, pour revenir à notre schème de l'induction, que la déduction et l'induction coïncident dans un seul cas, c'est lorsque, aucun motif n'existant de déduire ou d'induire, il n'y a aucune conclusion possible de part ni d'autre. Ainsi la déduction et l'induction coïncident au sujet des rêveries de Swedenborg; on ne connaît inductivement aucun fait de transmission de la pensée incorporelle et l'on ne connaît aucune loi positive d'où l'on puisse déduire cette transmission; la déduction et l'induction coïncident donc pour faire rejeter dans le domaine des rêves les doctrines visionnaires. — Les modes rétrogades se ramènent à la même forme de raisonnement. Dans les convertis nous comparons directement l'espèce au genre: «L'espèce A est au genre B; donc le genre B est partiellement à l'espèce A», et cette comparaison est directe parce qu'on pense aux qualités qui sont positivement communes à l'espèce et au genre. Mais on peut aussi comparer l'espèce A au genre B indirectement, en la comparant aux autres espèces contenues dans ce genre, espèces dont elle diffère par

certaines qualités qui sont, par conséquent, négatives par rapport au genre. Si le genre B «quadrupède» contient, outre l'espèce A «cheval», un certain nombre d'autres espèces, «bœuf, mouton, etc.» qu'on appelle «M = ruminants», nous pouvons dire: l'espèce A, en tant qu'elle n'est pas M, est distincte du genre B qui contient M; elle est dans une certaine mesure hétérogène au genre B, et, réciproquement, le genre B est dans la même mesure hétérogène à l'espèce A. «Le cheval n'est pas — les ruminants qui sont — une partie du genre quadrupède; donc le genre quadrupède, en partie au moins, n'est pas l'espèce cheval». Le raisonnement est donc analogue à celui des modes convertis; dans un cas on établit une relation d'homogénéité du genre à l'espèce à cause de celle qui existe de l'espèce au genre, et dans l'autre cas une relation d'hétérogénéité; le cas particulier de Camenes marquant, dans un même esprit, l'absence de relation. Le tout se ramènerait donc assez bien à ces trois formules:

1° Camenes:

L'espèces A n'est pas une des espèces du genre B; donc le genre B n'est aucunement l'espèce A.

2° Bamalip; Dimatis:

L'espèce A est tout entière, ou en partie, dans le genre B; donc le genre B est en partie dans l'espèce A.

3° Fepazmo; Fresizom:

L'espèce A est en dehors de certaines parties du genre B; donc le genre B est en partie hors de l'espèce A.

Deux objections se présentent. L'une est la valeur que nous avons donnée aux termes A et B et qui sont l'inverse des valeurs que ces termes reçoivent comme genre et espèce dans la Ire figure. Si notre hypothèse est exacte, ce renversement des termes est l'expression de la réciprocité des deux figures. L'autre objection vient de la complication, encore trop grande à notre gré, de ces trois formules nécessaires pour expliquer cinq modes. Nous ne pouvons que dire une fois de plus: la IVme figure est la moins naturelle de toutes, et il n'est pas étonnant qu'elle soit la plus difficile à réduire à un principe logique simple. Mais cette com-

plication relative ne nous paraît pas une raison suffisante pour l'éliminer absolument. Est inexistant ou non-être ce qui ne peut pas absolument être lié au système général de nos connaissances; il suffit que la IVme figure puisse se lier aux autres par des rapports logiques, si détournés soient-ils, pour qu'une place lui soit due à côté d'elles et à leur suite. Enfin, les trois formules mentionnées plus haut se ramènent peut-être à celle-ci, plus synthétique: la IVme figure compare l'espèce à son genre, soit pour en conclure, au moyen des ressemblances qu'il y a entre toutes les espèces, que ce qui est vrai de l'espèce au genre est, partiellement au moins, vrai du genre à l'espèce; soit pour en conclure, au moyen des dissemblances spécifiques qu'il y a d'une espèce à une autre dans un même genre, que ce qui est partiellement faux de l'espèce au genre est partiellement faux du genre à l'espèce.

Ainsi sont justifiés, semble t-il, en raison et en droit, les cinq modes que nous avons tirés directement du schème de la IVme figure, en nous appuyant sur les lois de la conversion. Les lois de la conversion réussissent dans l'emploi que nous en avons fait, mais nous avons remarqué par avance, et il est temps d'y insister avec force, que cette réussite était due à l'usage de la quantification du prédicat dans certains modes au moins et peut-être dans tous. Cette objection suffira à ébranler et à ruiner toute notre doctrine, dans l'esprit de quiconque repousse la théorie d'Hamilton, comme décidément incompatible avec la définition et la nature du syllogisme. Nous n'essaierons pas d'atténuer cette difficulté en niant la relation qui existe entre notre doctrine particulière sur la IVme figure et la doctrine plus générale d'Hamilton sur la légitimité qu'il y a à quantifier le prédicat dans les cas où cela est nécessaire. Nous n'essaierons pas non plus de restreindre cette difficulté, en montrant que les modes rétrogrades y échappent et en limitant notre démonstration à la figure mutilée, préconisée par Maier. Il est certain que la quantification apparaît flagrante dans les modes affirmatifs: Bamalip et Dimatis, « tous les A sont M; tous les M sont B; » et si je conclus: « donc quelques B sont A », c'est parce que j'ai pensé dans la mineure: « tous les M sont B;

donc quelques B sont tous les M; et, étant tous les M, sont les M qui sont A; et par conséquent sont eux-mêmes A ». La même quantification existe au fond dans les autres modes, et, si elle ne frappe pas de la même manière, c'est simplement parce que la scolastique nous a habitués à cette inconséquence de regarder toujours le prédicat d'une négative comme universel, ce qui est vrai, et de quantifier ainsi ce prédicat tout en prétendant qu'on ne quantifie pas, ce qui est faux. Dans le mode Camenes, le plus apparenté aux deux précédents, c'est par une sorte de hasard que, la mineure étant négative, la quantification scolastique s'opère sans s'avouer. Dans les modes rétrogrades, c'est la majeure qui est négative et qui quantifie tacitement le prédicat, ce qui évite la peine de le quantifier d'une manière apparente dans la mineure: mais au fond le procédé de raisonnement est toujours le même, et ne réussit que par l'intermédiaire d'une quantification, tacite ou expresse. Les modes de la IVme figure ne sont légitimes que si la quantification du prédicat se justifie elle-même.

Or, nous croyons qu'elle se justifie, et que les arguments qui ont été opposés à la théorie d'Hamilton, tantôt d'un point de vue empirique par Stuart Mill, tantôt d'un point de vue rationnel par M. Lachelier, possèdent une valeur absolue quand on les applique à des propositions isolées, qui forment un acte de pensée absolue, mais qu'il n'en est pas tout à fait de même quand il s'agit de propositions liées entre elles par les rapports de moyen à fin, comme il arrive dans le syllogisme. Il nous semble en effet qu'il y a lieu peut-être de faire une différence qui n'a pas été faite, et de distinguer la quantification du prédicat comme moyen et comme fin[45]). La quantification du prédicat n'est pas le but du raisonnement, et l'on a raison de dire, en ce sens, que tout

---

[45]) Hamilton, Lectures on Logic, t. II, app. VI. — Stuart Mill: Examen de la Philosophie d'Hamilton, trad. E. Cazelles, Paris 1869, p. 471. — J. Lachelier: De Nat. Syll., p. 26. Nous sommes redevable à M. Lachelier de cette remarque si importante, que la conclusion de Bamalip, dans le schème PS, est obtenue au moyen d'une quantification sous-entendue de la mineure convertie.

problème logique est un problème de compréhension: « le ciel est-il ou n'est-il pas bleu? Mon voisin est-il irrité ou ne l'est-il pas? » et non pas un problème d'extension. Mais la quantité, qui n'est pas le but du raisonnement logique, en peut être le moyen nécessaire. Hamilton a raison de dire que le souci du logicien doit être de savoir, dans une série de propositions qui s'enchaînent, quelle est exactement la limite de chacune d'elles, afin de connaître si l'on a le droit d'en tirer la conséquence qu'on en a en effet tirée. Et, en fait, c'est ce que la logique classique a toujours accompli, admettant, par une sorte d'entente tacite, que l'attribut est toujours universellement nié, tandis qu'il peut n'être que partiellement affirmé. Mais, en réalité, si l'on peut poser en règle de prudence pratique de ne jamais considérer le prédicat d'une affirmative comme universel, quand la quantité n'en est pas nettement spécifiée, inversement il paraît arbitraire de refuser cette quantification dans les cas contraires signalés plus haut. La théorie classique signifie simplement ceci: lorsque vous êtes en présence d'une particulière affirmative, vous ne pouvez pas savoir a priori si elle résulte par conversion d'une universelle ou d'une particulière; mais elle ne peut pas interdire, si je suis en présence d'une universelle affirmative, de la convertir dans la pensée, comme dit Hamilton, en une affirmative parti-totale qui lui est réellement identique. La quantité et la qualité sont les deux éléments qui se combinent dans le syllogisme, comme le moyen et la fin; et il faut qu'il en soit ainsi, puisque la logique a pour domaine les genres et les espèces, c'est-à-dire des divisions et des subdivisions de classes qui sont distinguées par la totalité ou la particularité des attributs qui leur conviennent. Supprimer en logique la quantité, ce serait recourir à un monde d'idées mathématiques, ou mieux d'idées platoniciennes, qui n'auraient plus entre elles de participation possible, parce que la participation suppose quelque chose de commun et quelque chose de distinct, des genres et des espèces, des parties et des touts. L'essai de logique qui a été fait dans ce sens, par M. Rodier, — au moment même où il distingue le syllogisme idéal, purement qualitatif, du syllogisme en quelque manière bâtard qui a été corrompu par l'accession adventice de la

quantité[46]) — ne fait pas autre chose que ce que faisait Platon: reléguer la qualité pure dans un domaine idéal, qui n'est pas le nôtre, et admettre en fait l'intervention de la quantité dans un domaine d'accidents, qui est le nôtre. Aristote ne ferait pas cette séparation, et, par conséquent, malgré les textes contraires qu'on a relevés chez lui et qui sont partiels, devrait accepter la quantification d'Hamilton dans son système[47]). La quantité est l'indispensable moyen par lequel les relations qualitatives s'établissent, et le fait, pour la IVme figure du syllogisme, de supposer la quantification du prédicat, fait de cette figure, une fois de plus, la dernière de toutes et la plus éloignée de l'idéal, mais non pas pour cela irréelle.

Si donc la IVme figure, avec le rôle que nous lui avons assigné, est réelle et légitime, nous pouvons jeter un regard d'ensemble sur toute la doctrine. Les quatre figures du syllogisme correspondent à quatre inférences distinctes: subalternation, contraposition, substitution, conversion; et ces quatre principes rendent compte de toutes les démarches possibles dans le domaine logique. La logique a pour but de comparer entre eux les termes dont le raisonnement se sert; ces termes diffèrent par l'extension et par la compréhension, la qualité et la quantité étant les deux éléments

---

[46]) Rodier, op. cit., p. 37—40.

[47]) Aristote déclare qu'il n'y a pas syllogisme sans l'expression d'un rapport des parties au tout (An. Pr. I. c. XLI, 6); il admet que les deux langages de l'extension et de la compréhension se correspondent (I c. I, 11) il prend comme une sorte de juste milieu la quantification du sujet par opposition à la non quantification du prédicat (I c. I, 5). — M. Rodier suit la compréhension pure jusqu'à éliminer, comme bâtards, les modes où la quantification intervient; Hamilton suit l'extension jusqu'à quantifier le prédicat; Aristote exclut également ces deux extrêmes, mais il devrait, si le syllogisme a pour but de s'appliquer aux choses, préférer à la qualité pure, qui plane au-dessus des réalités empiriques, une quantification du prédicat qui serre du plus près possible toutes les relations établies par la nature entre les genres et les espèces, c'est-à-dire entre les parties et les touts, ici bas existants, diversement qualifiés et quantifiés. — Remarquons d'ailleurs que M. Rodier, p. 39, reconnait une logique de l'extension à côté de celle de la compréhension, et admet comme légitime, dans cette logique extensive, la quantification de Hamilton pour remédier aux défauts de la conversion des propositions dans la doctrine scolastique.

primitifs et irréductibles de toute démarche rationnelle. Par la quantité, les espèces rentrent dans les genres; par la qualité, les différences spécifiques se distinguent et les propriétés génériques se confondent. Les genres et les espèces, disposés en hiérarchie, rentrent les uns dans les autres par inclusions successives; les genres comparés aux genres, ou les espèces aux espèces, soutiennent des rapports de similitude et de différence. Le problème sera donc tantôt de parcourir la série quantitative, de descendre des genres aux espèces par subalternation ou déduction proprement dite, de remonter des espèces aux genres par conversion ou induction; tantôt, au contraire, de composer entre elles les lignes parallèles, de distinguer les différences spécifiques irréductibles, par contraposition, de concilier au contraire les propriétés génériques, communes, par substitution. Passage du plus au moins et du moins au plus dans le domaine de l'extension; passage de l'identique à l'identique ou refus de passage du différent au différent, dans le domaine de la compréhension: descente et ascension, thèse et antithèse, telles sont, semble-t-il, toutes les démarches que peut accomplir la pensée dans l'ordre logique et que les quatre figures du syllogisme, toutes distinctes, expriment distinctement; en sorte qu'on n'en peut pas supprimer une seule, même la plus indirecte, et la plus basse, sans mutiler et détruire le concert des opérations logiques de l'esprit; et c'est pourquoi nous croyons, avec Leibniz, que la IVme figure est en effet réelle et légitime, quoique « plus éloignée d'un degré que la seconde et la troisième, qui sont de niveau et également éloignées de la première ».

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

O. Apelt, Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

I.

Die deutsche Litteratur über die Vorsokratiker 1894 bis 1900.

Von

E. Wellmann in Berlin.

TH. GOMPERZ. Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. 1. Bd., Leipzig 1896. VI, 478 S. gr. 8°. (Fortsetzung. Vgl. Arch. VIII, 284—290.)

4. Capitel. Anaxagoras. S. 168—182. — In den Voraussetzungen wie in den Ergebnissen seiner Forschung dem Empedokles verwandt, bildet A. zu ihm den stärksten Contrast durch seinen nüchternen Verstand, die starre Folgerichtigkeit seines Denkens, die Schlichtheit und Objectivität seiner Darstellung. Er besass eine hohe deductive Begabung, einen mächtig entwickelten Causalitätssinn, aber zugleich einen auffälligen Mangel an gesunder Intuition. Von den Eleaten ist er ganz unberührt geblieben.

5. Capitel. Empedokles. S. 188—204. — E. ist eine unruhige, lebhafte, schwer zu beurtheilende Persönlichkeit, in der das echte Gold gediegenen Verdienstes mit dem Flittergold wesenloser Ansprüche seltsam gemengt ist, durch seinen Hang zur Schaustellung und zur Aeusserlichkeit ein echter Sicilier. Als Philosoph ist er nicht weniger Anthropologe als Kosmologe, als Naturforscher eher Physiologe, Chemiker und Physiker als Astronom und Mathematiker. Drei Grundgedanken der modernen Chemie

treten zuerst bei ihm deutlich hervor: die Annahme einer beschränkten Zahl von Urstoffen, die Voraussetzung von mannigfachen Verbindungen dieser Stoffe untereinander und die Anerkennung wechselnder Proportionen dieser Verbindungen. Die von ihm aufgestellte Lehre von den vier Elementen verwechselt Grundformen des Stofflichen, Zustände und Vorgänge, mit den Grundstoffen selbst; trotzdem war diese Scheinwissenschaft von unermesslichem Werthe, denn aus dieser Larve konnte sich die echte Wissenschaft entpuppen. Seine Sinnespsychologie betont die wechselseitige Anziehung des Gleichen durch das Gleiche. Seine Ansichten über die Entstehung des organischen Lebens machen ihn zu einem Vorläufer Darwins und Goethes. Seine Allbeseelungstheorie ist ein gesteigerter Hylozoismus. Die merkwürdige Seelenphysik des E. neben seiner Seelentheologie hat ihr Seitenstück schon in Homers Zwei-Seelentheorie, welche eine Hauchseele (ψυχή) und eine Rauchseele (θυμός) unterscheidet; sie zeigt deutlich, dass er halb orphischer Mystiker, halb Naturforscher gewesen ist. Der Vorwurf des Eklekticismus trifft ihn weniger als der, dass seinem rastlosen Geiste die Geduld fehlte, die neuen von ihm ausgesprochenen Gedanken zu Ende zu denken. Dies erhellt besonders aus seinem Verhältniss zu den Eleaten.

6. Capitel. Die Geschichtsschreiber. S. 205—218. — Hekatäos und Herodotos stehen mit ihrer halb geschichtlichen Methode in der Epoche des Uebergangs zum Zeitalter der Aufklärung.

Drittes Buch. Das Zeitalter der Aufklärung.

1. Capitel. Die Aerzte. S. 221—254. — Wie bei den Philosophen und den Historikern, so kam auch bei den Aerzten der kritische Geist zum Ausbruch; er schied aus der Naturerkenntniss das Element der Willkür aus und schuf durch gekräftigte Beobachtung ein Gegengewicht gegen haltlose Ausgeburten ausschweifender Phantasie und aprioristischer Speculation.

2. Capitel. Die atomistischen Physiker. S. 254—298. — Die Atomistik war die reife Frucht an dem Baume der alten von den ionischen Physiologen gepflegten Stofflehre. Leukippos wurde

von Parmenides nicht beeinflusst, wohl aber von älteren namenlosen, vermutlich pythagoreischen Denkern. Sein Hauptverdienst beruht darauf, dass er eine Brücke schlug zwischen der Welt der Substanzen und der Welt der Phänomene, indem er die Qualitäten auf Quantitäten zurückführte. Demokrit war kein Skeptiker, eher ein Vorläufer Galileis, sofern er aus mechanischen Ursachen alles erklären wollte, ohne Rücksicht auf Zweckbegriffe. Seine Ethik erwuchs aus seiner atomistischen Weltanschauung und fand mit Recht selbst bei seinen Gegnern Bewunderung wegen ihrer Reinheit.

3. Capitel. Die Ausläufer der Naturphilosophie. S. 298—306. — Diogenes von Apollonia, bei dem der Wirbel des Leukipp sich mit dem Nus des Anaxagoras so brüderlich vertragen muss, wie dieser mit dem Luftgott des Anaximenes, Hippon, Archelaos und Metrodoros von Lampsakos werden hier behandelt.

4. Capitel. Die Anfänge der Geisteswissenschaft. S. 306—331. — Sie treten hervor in einer Reihe neuer Erscheinungen, in denen sich die Vorherschaft des Intellektualismus äussert. Es beginnt die berufsmässige Pflege der Redekunst, die Technik verdrängt die Empirie, Lehrbücher werden verfasst über alle möglichen Gegenstände. Man fragt nach den Anfängen der Cultur und vertritt entweder eine organische oder eine mechanische Geschichtsansicht in dem Gegensatze der Natur und der Satzung. Die Reflexion bemächtigt sich auch des Gebietes der Religion, der Erziehung und äussert sich in politischen Reformentwürfen.

5. Capitel. Die Sophisten. S. 331—351. — Der Sophist des fünften Jahrhunderts war halb Professor halb Journalist, ein Honorar empfangender Lehrer der Jugend, meistens auch ein Vertreter der aufstrebenden Aufklärung. Platon zeichnet die Sophisten bald gröber, bald feiner, aber immer als Gegner. Richtig ist es, wenn er sie im Streite mit Sokrates den kürzeren ziehen lässt. Wo er sie mit grimmem Ernst angreift, sind aber gar nicht diese alten, echten Sophisten gemeint, sondern seine philosophischen Gegner, Schüler und Enkelschüler des Sokrates, vor allen Antisthenes. Ein böser Unstern hat über den Sophisten gewaltet:

gegen sie verschworen sich die Laune des Sprachgebrauchs und das Genie Platons, und ihre Schriften sind so wenig wie ihr Andenken durch treue Schüler behütet worden. Herkömmlich behandelt man unter dem Namen Sophisten eine Reihe von sehr verschieden gearteten Denkern, die gar keine besondere Klasse für sich bilden.

Zunächst Prodikos. Eine tiefernste Natur, der älteste Pessimist, der erste Forscher, der den Sprachstoff wissenschaftlich behandelte und den Begriff der Adiaphora in die Sittenlehre einführte. — Hippias, der Tausendkünstler, hochgefeiert, durch seinen Troischen Dialog wohl der älteste Vertreter dieser Kunstform, ist kaum ein Vertreter der Aufklärung zu nennen. — Antiphon könnte man den frühesten Nominalisten nennen.

6. Capitel. Protagoras von Abdera. S. 352—380. — Ein vielseitig veranlagter Mann und gefeierter Wanderlehrer. In Athen erhielt er von Perikles den Auftrag, dem neugegründeten Thurioi Gesetze zu geben; Pythodoros veranlasste seine Verbannung, und und als er auf der Ueberfahrt nach Sicilien umgekommen war, beklagte Euripides seinen Tod im Palamedes (um 415). Seine Lebenszeit wird sich etwa von 487—417 erstreckt haben. Der bekannte Satz über die Götter bedeutet, dass wir von diesen nichts wissen, sondern nur an sie glauben können. Der sogenannte homo-mensura-Satz bezeichnet den Menschen als das Mass für die Existenz, nicht für die Beschaffenheit der Dinge. Allein zulässig ist die generelle Auffassung des Satzes; man kann das sogar bei Platon noch daraus erkennen, dass er in seinem Dialog Protagoras ganz anders urtheilt als im Theätet, wo unter der Maske des Protagoras in Wirklichkeit Aristipp angegriffen wird. Die Schrift περὶ τέχνης hat einen Sophisten der älteren Generation, nicht einen Arzt zum Verfasser, am wahrscheinlichsten den Protagoras. Dieser war ein persönlich ehrenhafter Mann, und seine Rhetorik diente sittlichen Zwecken.

7. Capitel. Gorgias von Leontinoi. S. 380—396. — G., einer der Begründer der griechischen Kunstprosa, hat in seinem Stile merkwürdige Parallelen im Zeitalter der Renaissance (Guevara,

Lyly). Als Wanderlehrer vertritt er den Gedanken der nationalen Einheit unter den Hellenen. Die bei Zenon bereits hervortretende Selbstzersetzung der eleatischen Lehre führt er fort bis zur völligen Negation des Seinsbegriffs; doch besteht sein Nihilismus nur darin, dass er die Wirklichkeit des Einen rein Seienden leugnet, ohne den Bestand der Sinnenwelt zu bestreiten. Mit seinen meisten Zeitgenossen theilt er die Auflehnung gegen den selbstsicheren Dogmatismus der älteren Schulen; er übt Selbstbescheidung, huldigt daher dem Relativismus und bemüht sich — wie später Sokrates — um scharfe Umgrenzung der Begriffe. Man hat kein Recht in seiner Entwicklung zwei ungleichartige Abschnitte anzunehmen, denn, nach Platons Aeusserung im Menon zu urtheilen, hat er sich noch als Greis mit physikalischen Fragen beschäftigt, wie denn auch seine Schüler sich als Naturkundige erweisen.

8. Capitel. Der Aufschwung der Geschichtswissenschaft. S. 396 bis 413. — Dieser Abschnitt behandelt neben der Schrift Vom Staate der Athener den Thukydides geistvoll und eindringend mit besonderer Wärme.

Die Anmerkungen und Zusätze (S. 418—478) am Schlusse des Bandes sind werthvoll durch die Angabe der litterarischen Quellen und der Fundstellen.

E. Zeller. Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. 5. Aufl. Leipzig 1898. X, 324 S.

An dem bewährten Buche hat die nachbessernde Hand des Verf. bei der neuen Auflage weniges geändert, nur einiges hinzugefügt. Wir deuten das Erheblichere kurz an. § 5. Einfluss morgenländischer Bildung auf die altgriechische. 6. Wichtigkeit der Mathematik, Astronomie, Medicin für die Philosophie. 16. Physik des Pythagoras. 18. Alkmäon. 25. Anaxagoras (genauer). 26. Entstehung der Sophistik. 27. Protagoras um 485 geboren. Π. τέχνης nicht sein Werk. 28. Sein Subjectivismus, nicht Criticismus. 40. Platos Sophist, Politikos, Parmenides sind nicht Werke der letzten Periode. 51. Die ἄναρμοι ὄγκοι des Heraklides sind „nicht mit einander verbundene“ Urkörper. 64. Verhältniss des Kritolaus zur Stoa.

65. Bedeutsam der Eintritt gräcisirter Orientalen in die Philosophenschulen. 72. Zweideutigkeit des Begriffs der stoischen καθήκοντα und κατορθώματα. Stoischer Kosmopolitismus und Christenthum. 75. Epikur über den Fall der Atome, über Vernunft, Erinnerung, Meinung der Menschen. 80. Psychologie und Ethik des Panaetius und Posidonius. 81. Philo von Larissa und Karneades. Antiochus dogmatisch. 84. Seneca und Epikur. 85. Ethische Wirkung der jüngeren Kyniker. 89. Aenesidems angeblicher Heraklitismus. 91. Orphisch-Dionysisches und Platonisches im Neupythagoreismus. 93. Bedeutung der Therapeuten. 97. Plotins Ansicht über das Verhältniss von Leib und Seele. 99. Porphyrius als Erklärer Plotins.

Otto Willmann, Geschichte des Idealismus. 1. Bd. Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus. Braunschweig 1894. IX, 696 S.

Dieses Werk des auf dem Gebiete der Pädagogik rühmlich bekannten Verf. soll nicht bloss eine Lücke in der Geschichte der Wissenschaft ausfüllen, sondern zugleich als eine Art von Erbauungsbuch für gleichgestimmte Seelen dienen. Gross angelegt, weit ausholend, auf umfassende Belesenheit gegründet, mit warmer Begeisterung geschrieben, ist es erheblich mehr geeignet dem zweiten Theile der ihm gestellten Aufgabe zu genügen als dem ersten. Denn alle sonstigen Vorzüge werden in den Schatten gestellt durch den einen, für einen modernen Geschichtsschreiber allerdings unverzeihlichen Fehler der völlig unkritischen Benutzung und naiv harmlosen Beurtheilung der litterarischen Quellen. Der Verf. stellt sich überhaupt (S. 135f.) gegenüber der neueren Kritik entschieden auf den bereits von Fr. Creuzer in seiner Symbolik vertretenen Standpunkt, es habe eine monotheistische Urreligion gegeben, deren Erbweisheit, nach Völkern differenzirt, in der echten Philosophie mit erneutem Lichte ergänzt. Diese echte Philosophie ist der wahre Idealismus.

I. Vorgeschichtliche Anfänge der Philosophie. S. 1—136. — Der Idealismus, d. h. die Weltbetrachtung, welche das

Gegebene aus übersinnlichen Principien erklärt, findet sich in philosophischer Klarheit zuerst bei Platon, im wesentlichen auch schon vorher bei Pythagoras. Aber die Wurzeln dieser Weltanschauung liegen noch tiefer in den vorgeschichtlichen Anfängen der Philosophie, auf die Platon selbst (Phileb. 16C u. a. a. O.) hinweist. Man muss daher auf das zurückgehen, was in den religiösen Traditionen aus der Uroffenbarung von dem gemeinsamen Erbgut der Menschheit erhalten ist. Bei den Griechen findet sich derartiges in dem apollonischen Glaubenskreise und in der Mysterienlehre, ausserdem in der Weisheit der Aegypter, der Chaldäer, der Magier, in dem Veda der Inder und in dem Alten Testament der Juden.

II. Die Theologie als Grundlage der Philosophie und des Idealismus im besonderen. S. 137—262. — Weiter ausgebildet wurden die Urüberlieferungen durch theologische Systeme namentlich bei den Indern, wo sich an den Veda der Vedânta anreiht, wie bei den Juden an die Thorah die Kabbalah; die altgriechische Theologie dagegen ist einem Palimpseste gleich, bei dem die homerische Mythologie eine ältere Schrift zugedeckt hat. Die Theologie der Griechen spaltete sich in einen politischen und in einen physischen Zweig; aus jenem entwickelte sich die gesetzhafte Weisheitslehre ethischen Inhalts (die wir bei Minos, Lykurgos, den sieben Weisen, im Apollokult, in den Mysterien und bei den Orphikern finden) zugleich mit den sakralen Wissenschaften (der Sprachkunde, Metrik, Tonkunde, Rechtslehre, Heilkunde, Mathematik, Astronomie); aus diesem erwuchsen die Kosmologie der ionischen Hylozoisten und später die des Anaxagoras und Empedokles, die Mystik Heraklits und der Eleaten. Alle diese verschiedenen Elemente der Theologie vereinigen nun zum ersten Male die Gedankenbildungen des Pythagoras. Er leiht den in die Form des Symbols und des Mythus gekleideten Vorstellungen die Sprache der Speculation und der Forschung, seine Lehre von der Vorbildlichkeit der εἴδη oder ἰδέαι ist die älteste Form des Idealismus.

III. Der vorplatonische Idealismus. S. 263—365. — Die Hauptgestalt ist hier Pythagoras, auf den der Verf. nach

Jamblich und ähnlichen späten Quellen unbedenklich alle wesentlichen Stücke des Pythagoreismus zurückführt. — Die Atomenlehre des Leukipp und Demokrit ist verdorbener Pythagoreismus. — Die Sophisten, Aufklärer, denen es an historischem Sinne völlig mangelte, bekämpften die Sittlichkeit als willkürliche Satzung und leugneten „nominalistisch“ die Gültigkeit der Erkenntniss. — Sokrates steht mit seiner intellektualistischen Ethik ebenso wie mit seiner Dialektik an Weite des Blicks und Grossheit der Auffassung weit hinter Pythagoras zurück. Die Stärke seiner Philosophie liegt in ihrem „Realismus“, in dem Leitgedanken, das Wesen der Dinge als ein Gedankliches und zugleich Reales aufzusuchen.

IV. Platon. S. 366—454. — Nach Aristoteles' Angabe sind die Quellen der Philosophie P.'s bei Heraklit, Sokrates und den Pythagoreern zu suchen. Wie Heraklit schliesst er sich an die Mysterienlehre an, und hier hat seine Lehre von den ewigen Ideen als Siegeln und Mustern der Dinge ihre Hauptwurzel. Ueber Sokrates geht er in der Durcharbeitung des intelligibelen Gebietes hinaus, mittels Deduction und Division, indem er die Denkinhalte zu Organismen verknüpft und neben die Ideen die Idealien (die Aristoteles λογικαὶ δυνάμεις nennt) treten lässt. Unverkennbar pythagoreisch ist bei P. der gesetzhafte Grundzug seiner Theologie und die sociale Tendenz: sein Staat ist ein erweiterter pythagoreischer Bund. In den von Aristoteles angegebenen Elementen der platonischen Philosophie findet die Annahme der Transcendenz der Ideen und der Dualismus der Ideenlehre keine genügende Erklärung, bei diesen Lehrstücken wird daher ein Einfluss der Magierlehre stattgefunden haben. Das Kernwerk des ganzen platonischen Systems ist seine Theologie. Quelle der Gotteserkenntniss ist die mystische Intuition und die geheiligte Ueberlieferung; das zeigt z. B. Tim. 40DE, denn diese Stelle ist mit Grote als ernsthaft, nicht nach Zeller als ironisch gemeint, aufzufassen. Die Ideenlehre, der Schlüssel der platonischen Probleme, bedarf selbst eines Schlüssels; denn die Schwierigkeit, dass die Ideen transcendent und immanent zugleich sind, lässt sich nicht beseitigen. Durch ihre „Theilnahme“ bilden sie das Bindeglied zwischen Gott und der Endlichkeit, zwischen Sein und Erkennen. Wenn P., um das

Innewerden der Ideen durch den Geist zu erklären, zu der Annahme einer Präexistenz der Seelen seine Zuflucht nimmt, so bleibt er hinter den Pythagoreern zurück. Seine weltflüchtige Ethik, ihre sociale Wendung und ihre kosmische Fassung haben Parallelen in indischen Lehren; doch tritt daneben auch das historisch gesetzliche Element des sittlichen Lebens stark hervor, indem P. den Staat als ein Kunstwerk darstellt, das in der Urzeit wirklich bestanden hat; auch ist seine Gerechtigkeit etwas anderes als der indische Dharma und steht dem Gerechtigkeitsbegriffe des alten Testaments näher. Seine Verwirklichung hat der platonische Staat am meisten in den Ritterorden des Mittelalters, vor allem in dem Orden der Deutschherren gefunden. In den Gesetzen des greisen Philosophen tritt die Lehre von der Sünde und von der Willensfreiheit bedeutsam hervor.

V. Aristoteles. S. 455—564. — Auch die Philosophie des Aristoteles ruht auf theologischen Grundlagen. Die religiösen Ueberlieferungen der Vorzeit behandelt er mit Pietät. Er hat die Intuition von den übersinnlichen Keimen und Samen philosophisch geprägt in seiner Lehre von der δύναμις und ἐνέργεια. Diese leitenden Begriffe seiner organischen Weltanschauung haben selbst etwas dem Organischen Verwandtes, Flüssiges, Geschmeidiges. Die Vierzahl der Ursachen bei ihm entspricht der pythagoreischen Tetraktys. Seine Gotteslehre enthält ein mystisches Element. Die hier nur mangelhaft vereinigte Trias: Geist, Reich der Zwecke und Weltprocess erhielt ihre vollkommene Ausbildung erst im Christenthum. In der Ethik wie in der Physik hat A. Platons Standpunkt tiefer herab verlegt, aber vielseitiger und gründlicher ausgenützt. Die Begriffe der Freiheit und des Bösen fasst er tiefer als Platon und Pythagoras. Seine Entelechien vermitteln Gott und die Welt, Erkennen und Sein, das Natürliche und das Sittliche, wie es die Ideen bei Platon sollen. Ideenlehre und Entelechienlehre ergänzen sich gegenseitig, und Neuplatoniker, Kirchenväter und Scholastiker haben sich eifrig bemüht sie zu vereinigen.

VI. Der Idealismus in der hellenistisch-römischen Periode. S. 565—696. — Die Erneuerung der physischen Theo-

logie in der Stoa kann nur als eine Rückbildung gelten. In der erneuerten pythagoreisch-platonischen Theologie tritt das lehrhafte Element zurück gegen das mystische. Der Hauptvertreter der jüdisch-hellenistischen Mystik, Philon, muss als Kabbalist aufgefasst werden: die Abweichungen seiner Lehre von der biblischen rühren in erster Linie von dem Widerstreite zwischen Thorah und Kabbalah her, nicht von einer Vermischung mosaischer und platonischer Elemente, die er zuerst vorgenommen hätte. Durch seine Logoslehre fügt er der Reihe der idealen Principien ein neues Glied hinzu; diese Lehre ist keineswegs aus einer trüben Mischung jüdischer und griechischer Anschauungen hervorgegangen, sondern vielmehr ein grosses Unternehmen der Fortbildung, Ergänzung, Zusammenführung. — Die Römer sind für den Idealismus mehr als ein blosser Durchgangspunkt gewesen, sie waren seiner Grundanschauung innerlich verwandt, und ihre Schriftsteller haben die Philosophie lateinisch reden gelehrt und durch ihre Terminologie die griechische Begriffswelt dem Abendlande zugänglich gemacht. — Der Neuplatonismus nimmt, indem er das mystische Element mit Verzicht auf das gesetzhafte weiter entfaltet, eine Wendung zum Monismus. Aber dass er alle Philosophie auf die beiden Wegweiser „von Gott aus“ und „zu Gott ein“ hinwies, war ein grosser und frommer Gedanke. Die Auffassung des Neuplatonismus ist „realistisch“ auf die Anerkennung eines objectiven, realen Gehaltes aller Gedankenbildung gebaut, darin liegt ihre Berechtigung und ihre Grösse. „Die moderne Geschichtsschreibung, welche die Philosophie vorzugsweise darauf hin ansieht, wie sie ihre Begriffe zu einem mehr oder weniger folgerechten und künstlerischen Ganzen gestalten, ist nominalistisch, kann eine Wahrheit als das objective Mass dieser Gestaltungen nicht gelten lassen und darum jene Bestrebungen nicht würdigen“(!) (S. 686).

Anathon Aall, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, Leipzig, Reisland. 1896. XV u. 251 S,

Den von Max Heinze in seiner „Lehre vom Logos“ bereits 1872 eingehend behandelten Gegenstand untersucht der Verf. aufs neue, um, abgesehen von einzelnen Berichtigungen und Ergänzungen,

namentlich die Veränderungen, die der Logosbegriff, in seiner Entwickelung allmählich erfahren hat, schärfer hervorzuheben und diese Entwickelung (in einem zweiten Theile seines Werkes) bis in die christliche Litteratur hinein weiter zu verfolgen.

Ihren Ursprung hat die Logosidee nach A.'s Ansicht in dem ästhetischen Bedürfnisse des anschauenden, formsuchenden Menschengeistes, der ein immanentes Gesetz in dem Zufall der Erscheinungen aufsucht und dieses auf einen intellectuellen Akt zurückführt, um so das Wesen der Dinge unserem Verständnisse näher zu bringen. Erst allmählich befreit sie sich von der verwandten Gottesidee, deren Wurzel in dem moralischen Instinkte des Menschen liegen soll und die das Transcendente, den Abstand des Ideals von der Wirklichkeit, mehr betont.

1. Wie ein theologisches Präludium zu der Logosidee bei den Griechen klingt der orphische Spruch von dem Zeus, der alles ist (Stob. ecl. I 40); schon mehr philosophisch spricht Thales von einer das beseelte All durchdringenden göttlichen Vernunft und den sie erfüllenden Dämonen. Einen Schritt weiter führt die Reinigung der Gottesidee durch Xenophanes. Bei Parmenides begegnet der Name λόγος zuerst als erkenntnisstheoretisches Criterium. — 2. Aber eine wirkliche Lehre vom Logos finden wir erst bei Heraklit. Diesem Philosophen widmet deshalb A. eine eingehendere Untersuchung. Er sucht die Centralidee seines Denkens, er betrachtet ihn zuerst als Beobachter, dann als Critiker und Ethiker, prüft die erhaltenen Sprüche über den Logos, dessen Begriff gegen verwandte wie ψυχή, ἀναθυμίασις, εἱμαρμένη abgegrenzt wird, und gelangt auf diesem etwas umständlichen Wege zu dem Ergebnisse, dass der Inhalt der Auffassung des Ephesiers von dem Logos sich kurz in zwei Hauptgedanken zusammenfassen lasse: 1) Die Vernunft ist das universelle Paradigma für den menschlichen Geist, wenngleich die Menschen ihrer Leitung sich vermöge einer ethischen Anarchie zu entziehen geneigt sind. 2) Der Logos ist die intellectuelle Basis der nach seinem Bilde geschaffenen Welt und zugleich der Wahrheit zuverlässigstes und klarstes Ideal. —

3. Die wahren Nachfolger des ephesischen Logosophen sind die Stoiker, denn bei ihnen werden seine kühnen Anfänge weiter

ausgebildet. Doch liefern vor ihnen schon andere Denkgebilde Beiträge von Werth für diese spätere Ausbildung. So Anaxagoras, dessen νοῦς als Princip der Bewegung und der Zweckthätigkeit dem λόγος, der bei Heraklit bloss eine Norm der Vernunftgemässheit darstellt, ein neues, wichtiges Moment hinzufügt. — 4) So ferner Platon, obgleich Name und Begriff des Logos in dem Sinne Heraklits ihm fremd sind, durch seine dialectische Methode, seine Ideenlehre, seine Teleologie und überhaupt durch seine vernunftgemässe Welt- und Lebenserklärung. — 5) Aristoteles lehrt über den λόγος nichts von besonderem Interesse; seine Weltanschauung ist idealistisch, teleologisch wie die seines Lehrers, doch bereichert er den Kreis der uns beschäftigenden Gedanken durch den werthvollen Begriff des Organischen. — 6) Bei den Stoikern werden nunmehr die von den Früheren gelieferten brauchbaren Elemente zum Aufbau eines gewaltigen Ideensystems verwertet, in dem die Lehre vom Logos das Grösste und Werthvollste ist. Die Logosidee beleuchtet fast alle Punkte des stoischen Gedankenkreises und bestimmt die Stellung der meisten entscheidend. Beherrschend tritt sie zunächst hervor in der Physik, wo die Stoiker mit eiserner Strenge den Monismus als dynamischen Materialismus durchzuführen suchen. Der Logos ist zugleich Feuer und das ἡγεμονικὸν des Weltganzen; er gestaltet die Welt, belebt sie, bildet ihre Einheit und ist zugleich ihr Ideal, der Grund ihrer Schönheit. Als λόγος σπερματικὸς zerlegt er sich in unzählige zeugende Kräfte. Besonders eigenthümlich ist seine Entfaltung im Menschen, wo dem λόγος ἐνδιάθετος der λ. προφορικὸς gegenübertritt. In der Ethik der Stoa vermag der Logos den Dualismus nicht zu überwinden; Uebel und Sünde bleiben unerklärte Thatsachen, und der ursprüngliche Optimismus der Physik schlägt hier in sein Gegentheil um. Andererseits führt er zum Kosmopolitismus wie zur Apotheose des Weisen. In der pantheistischen Gotteslehre vertritt er das immanente Element und wird daher im Unterschied von der Gottheit niemals personificiert. — 7) Die jüdisch-alexandrinische Philosophie bis auf Philon ist für die Ausbildung der Logosidee bedeutsam geworden, indem sie Wesens- und Willensäusserungen Gottes (wie Geist, Wort, Weisheit) von ihm selbst ablöste, in mystischer Weise per-

sonificirte und so Zwischenglieder zwischen Gott und der Welt herstellte. — 8) In Philon, einer Persönlichkeit von weltgeschichtlicher Bedeutung, erscheint alles, was die frühere Entwicklung von Heraklit bis auf die Stoiker für die Logoslehre geleistet hat, wie in einem Centrum vereinigt und eigenthümlich verarbeitet, und wie er der Zeit nach zwischen dem Philosophen des 5. Jahrhunderts v. Chr. und den christologischen Debatten des 5. Jahrhunderts n. Chr. in der Mitte steht, so hält der Inhalt seiner Lehre die Mitte inne zwischen der altgriechischen und der kirchlichen Auffassung des Logos.

Philons System ist einerseits aus dem alttestamentlichen Kanon, den er anbetet und nach Art des palästinensischen Midrasch allegorisch auslegt, andererseits aus der logischen Disciplin der griechischen Philosophie Platons und der Stoa, die er aufs höchste verehrt und in seinen Schriften orientalisirt hat, erwachsen. Während das Wesen Gottes nach seiner Auffassung in dem reinen, qualitätslosen, beziehungslosen Sein besteht, das uns völlig unerkennbar bleibt, tritt der Logos in den Vordergrund seiner Betrachtung. Dieses eigenthümliche Wesen stellt die Vermittlung zwischen Gott und der Welt her, indem es zugleich das Urbild alles Geschaffenen und als λόγος σπερματικὸς schaffende Lebenskraft ist; im Menschen tritt er als λόγος ἐνδιάθετος hervor, sofern in ihm die intelligibile Ideenwelt erscheint, in den sichtbaren Dingen als λ. προφορικός (so werden stoische Begriffe bei ihm leise verändert). In der Ethik findet er sich (nach stoischem Vorbilde) in der Gestalt des λόγος τῆς φύσεως, θεῖος oder ὀρθὸς λόγος. Wenn er im Anschluss an jüdische Vorstellungen Engel, Prophet, Hoherpriester, Paraklet, Fürbitter, Statthalter Gottes genannt wird, so heisst er doch nie Messias, und alle diese Bezeichnungen sind nur bildlich zu fassen. Selbst aus der Benennung „Sohn Gottes" (denn auch für die Welt braucht Philon sie) und „zweiter Gott" darf man ebensowenig schliessen, dass der Logos bei Philon eine Persönlichkeit sei, als dass er mit Gott zusammenfalle; der Logosbegriff ist und bleibt eine incommensurable Grösse speculativer Natur. Es trifft nach Aalls Ansicht nicht einmal recht zu, den Logos für eine Emanation Gottes zu erklären. Durch die ganze Welt vertheilt sich der eine

Logos in Gestalt vieler λόγοι und δυνάμεις, aber an dem Gebiet der mystischen Comtemplation findet seine Wirksamkeit eine Grenze; denn hier wird Gott ohne Logos in seinem nackten Dasein durch die Menschenseele erfasst. — 9) So wie Philon die Logosidee gestaltet hatte, blieb sie ohne wesentliche Aenderungen bis zur Zeit Plotins zwei Jahrhunderte hindurch. Für das, was sich bei ihm über den Logos findet, ist wohl Philon mittelbar oder unmittelbar Vorbild gewesen, doch tritt ein Rückschritt in dem Reichthum des Inhalts unverkennbar zu Tage: diese Idee ist an das Ende ihrer Bahn gelangt und ermattet. Seine Stellung erhält der Logos bei Plotin zwischen dem Nus und der Seele als eine Ausstrahlung von beiden. Der Logos oder die Logoi Plotins sind Formen, die das Sein der Einzeldinge constituiren (λόγοι γεννητικοί); sie tragen einen ästhetischen Charakter und erzeugen durch Harmonie und einheitliche Organisation das Schöne in der Erscheinungswelt, die sonst eine gottfremde Hässlichkeit zeigen würde. In seiner Ethik, der als höchstes Ziel menschlichen Strebens die Vereinigung mit Gott in der Ekstase gilt, die den Gedanken durch den Traum ersetzt, ist kein Raum mehr für den Logos. — Inzwischen hatte sich bereits eine neue Bahn für die weitere Ausbildung der Logosidee dadurch eröffnet, dass sie, wie es vierten Evangelium geschieht, mit einer geschichtlichen Person, der Gestalt Christi, verknüpft wurde.

H. Diels, Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus. Leipzig, Teubner 1899. XIV, 93 S.

In dieser W. v. Hartel zum 60. Geburtstage gewidmeten Monographie, die aus Vorstudien für den Thesaurus der lateinischen Sprache erwachsen und daher „elementum“, nicht „στοιχεῖον“ betitelt ist, bietet der gelehrte Verf. über die Entwicklung eines für die Geschichte der Philosophie hervorragend wichtigen Begriffes in geschmackvoller Darstellung auf engem Raume reiche Belehrung dar. Hier können wir nur die Hauptergebnisse der Untersuchung angeben, deren Gang die Ueberschriften der 9 Abschnitten andeuten: 1) Atomistik, 2) Academie, 3) Peripatos, 4) Stoa, 5) späteres Griechenthum, 6) Christenthum, 7) Etymologie von στοιχεῖον, 8) Elementum bei den Römern, 9) Etymologie von elementum.

1. Das Wort elementum hat Lucretius (neben ihm Cicero) in die lateinische Litteratur eingeführt. Er bezeichnet damit zunächst die Buchstaben des Alphabets, dann auch Epikurs Atome. Da Epikur selbst das entsprechende griechische Wort στοιχεῖον nicht von seinen Atomen, sondern von den vier Grundstoffen des Empedokles, wie sie in der Physik seiner peripatetischen und stoischen Gegner auftraten, gebraucht hat, so darf man annehmen, dass Lucretius weniger die Schriften Epikurs unmittelbar studirt, als sich auf die bequemere Belehrung durch mündliche Vorträge epikureischer Zeitgenossen gestützt hat. Diels macht wahrscheinlich, dass Demokrit es war, der zuerst die Atome mit den Buchstaben verglich, um die unendliche Mannigfaltigkeit ihrer möglichen Verbindungen anschaulich zu machen, und dass dann die Metapher sich allmählich zum philosophischen Begriffe verdichtet habe. — 2) In der älteren griechischen Litteratur finden wir bei den Philosophen die verschiedensten Ausdrücke zur Bezeichnung der physikalischen Principien (ἀρχαί, ῥιζώματα, χρήματα, σπέρματα, ἰδέαι, εἴδη, φύσεις, ναστά, ἄτομα), aber στοιχεῖα nennt sie niemand vor Platon. Dieser redet im Theätet (201E), von den Buchstaben als Wortelementen ausgehend, doppelsinnig, logisch und ontologisch, von στοιχεῖα; rein terminologisch im physikalischen Sinne verwertet er den Ausdruck im Sophisten (252B); freier ist die Verwendung des Wortes für geometrische Grundfiguren im Timäus, und wieder anders gewendet dient es dem greisen Philosophen zur Bezeichnung seiner arithmetischen Principien. Unter den Schülern Platons bürgert sich der Ausdruck als technische Bennung für die physischen Urbestandtheile fest ein. — 3) In dem aristotelischen Lexicon der Begriffe περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων (Metaph. Δ) ist unserm Worte ein besonderer Abschnitt (Cap. 3) gewidmet. Hier werden fünf Bedeutungen von einander unterschieden: 1) die sprachliche (Laut, Buchstabe), 2) die physikalische (Grundstoff), 3) die mathematische (Grundsatz, Beweis), 4) die topisch-dialektische (Kleines, Einfaches, Untheilbares), 5) die logisch-metaphysische (oberster Gattungsbegriff). Im wesentlichen stimmt diese Darstellung zu dem Sprachgebrauch des Stagiriten in seinen übrigen Werken. Die Terminologie des Meisters halten seine Schüler fest und führen sie auf ihrem Special-

gebiete weiter durch ohne wesentliche Neuerungen. — 4. Wie anderswo so hier lehnt sich die Stoa an den peripatetischen Usus an. Zenon redet von στοιχεῖα τοῦ λόγου und von den empedokleischen 4 Elementen. Chrysipp nennt ganz besonders das Feuer στ., anderswo heissen bei ihm so die grammatischen Redetheile. Bemerkenswert ist, dass die Stoiker anfangen Laut und Buchstabe (στ. u. γράμμα) wie nach dem Vorgange des Aristoteles Element und Princip (στ. u. ἀρχή) klar von einander zu unterscheiden. — 5. Im späteren Griechenthum wird die stoisch-peripatetische Schulsprache Gemeingut. Deshalb ist über unsern Begriff und seine Entwicklung auf philosophischem Gebiete bis auf Plotin und Simplicius kaum etwas zu berichten. Eine eigenthümliche Ausprägung findet sich in dem Traumbuche Artemidors, der Natur, Herkommen, Sitte, Kunst, Name, Zeit als στοιχεῖα aufstellt. Allein wichtiger und wirklich neu ist die Umgestaltung, die auf dem Gebiete religiöser Speculation etwa um die Zeit von Christi Geburt, durch den Neupythagoreismus und verwandte Erscheinungen hervorgerufen, der Begriff des Elements erfährt. Man versetzt das Alphabet an den Himmel und identificirt z. B. die sieben Planeten mit den Vocalen. Bald heisst dann jedes Sternbild ein στοιχεῖον. Unter stoischem und persischem Einflusse entwickelt sich nun im Anschluss an die ältere Verehrung der Gestirne eine abergläubische Anbetung der Elemente, wie sie im Mithrasdienst eine grosse Rolle spielt. Aehnliche Vorstellungen bilden sich auf dem Gebiete des Judenthums in Anknüpfung an die verbreiteten Anschauungen von den Engeln. Man schwört bei den Elementen, und die Astrologen von Fach beschwören die Elementargötter. — 6. Spuren dieser abergläubischen Vorstellungen finden sich auch auf christlichem Gebiete. Im Neuen Testament liefern dafür den Beweis die Stellen Gal. 4,3 und Coloss. 2,8, wo unter den στοιχεῖα τοῦ κόσμου Gestirne, die von Engeln beherrscht werden, zu verstehen sind. Aehnliches bieten die Schriften der Kirchenväter; erwähnt sei, dass bei Tatian von einer στοιχείωσις als von einer Verkörperung der Gestirngeister die Rede ist. Da als besondere Verkörperung der heidnischen Dämonen ihre geweihten Bildsäulen galten, so wurde στοιχεῖον zur Bezeichnung für eine solche Bildsäule, und endlich nahm das Wort

στοιχειοῦν die Bedeutung verzaubern an. So bei den mittelalterlichen Byzantinern. Die heutigen Bauern in Griechenland verstehen unter den στοιχειά Elementardämonen. 7. Das Wort στοιχεῖον, von στοῖχος (Reihe) abgeleitet, bezeichnet ein Reihenglied, insbesondere einen Buchstaben der Alphabetreihe. — 8. Als philosophischen Kunstausdruck zur Wiedergabe des griechischen στοιχεῖον gebrauchte zuerst Lucrez statt des üblicheren synomymen principium auch elementum. Durch Cicero wurde letzteres völlig eingebürgert in die Sprache der Wissenschaft, durch das Christenthum in die Sprache des Lebens. — 9. Dunkel und schwierig ist die Etymologie des Wortes. Diels giebt versuchsweise in Ermangelung von Besserem folgende Erklärung. Da es offenbar nicht altlateinisch, sondern ein Lehnwort ist, so könnte nach Analogie von Τάρας Tarentum und Ἀκράγας Agrigentum aus dem griechischen ἐλέφας elepentum gebildet und, von den macedonischen Elephantenführern des Pyrrhus elementum ausgesprochen, in dieser Form um 280 v. Chr. nach Italien gebracht und zur Benennung der elfenbeinernen Stäbe gebraucht sein, an denen die römische Jugend spielend die Buchstaben erlernte, wie Quintilian berichtet (inst. I 126).

Eduard Norden. Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. 2 Bde. Leipzig, Teubner 1898. XVIII, 969 S.

Von dem reichen Ertrage der in diesem trefflichen Buche niedergelegten Forschungen, mögen sie nun Neues zu Tage gefördert haben oder bereits Bekanntes in neuer Beleuchtung zeigen und durch Einordnung in einen grösseren Gedankenzusammenhang ihm eine richtigere Stellung als bisher anweisen, ist manches für die Beurtheilung der philosophischen Schriftstellerei des Alterthums wichtig genug, um auch in dieser Stelle erwähnt zu werden.

Als Begründer der griechischen Kunstprosa betrachtete das Alterthum die Sophisten Thrasymachos und Gorgias, jenen wegen der Forderung rhythmisch gegliederter Prosa, diesen wegen seiner Redefiguren und poetischen Ausdrücke. Allein tiefer eindringende Untersuchung zeigt, dass diese sophistischen „Erfindungen“ sich auf viel ältere Anfänge zurückführen lassen. Von Gorgias

hatte schon Diels vermuthet, er sei nicht bloss in seinen philosophischen Anschauungen von Empedokles abhängig, sondern auch in der Anwendung bestimmter Klangfiguren zu rhetorischen Zwecken. Norden stimmt dem nur theilweise zu. Aristoteles, meint er erstlich, finde die Abhängigkeit des Gorgias von Empedokles (de soph. elench. 183b 31) nicht auf dem Gebiete der λέξις, sondern der εὕρεσις. Sodann brauche Gorgias seine Redefiguren nicht gerade dem Agrigentiner entlehnt zu haben, denn sie seien ja schon bei Heraklit nachzuweisen. Und bei diesem tiefen Denker erscheinen sie als natürlicher Ausdruck einer ganz originalen Weltanschauung, bei späteren durch ihn beeinflussten Philosophen mehr als Nachahmung. Namentlich die Figur der Antithese sei für Heraklits Lehre von den Gegensätzen gleichsam eine gegebene Form, deren sich dann nach ihm der Eleat Zenon, der iatrosophistische Verfasser der Schrift περὶ διαίτης und wie Empedokles auch Demokrit bedient haben. Auch die bei Gorgias üblichen Wortspiele haben bereits vor ihm Heraklit, Demokrit und Empedokles in ähnlicher Weise. Der Gebrauch poetischer Ausdrücke in Prosa, weit entfernt eine Erfindung des Gorgias zu sein, beruht auf uralter, poesievoller Redeweise des Volkes. Bei den Griechen erinnert Heraklit durch das poetische Colorit oft an das Epos, und Demokrit wie Protagoras bedienen sich dieses Kunstmittels gleichfalls; neu ist also bei Gorgias nur seine übertriebene Anwendung. Dass die Rhythmik in der Prosa keine Erfindung des Thrasymachus ist, lässt sich schon durch die Beobachtung hexametrischer Satzschlüsse bei Heraklit (z. B. in Fragm. 3, 21, 37, 126 Byw.) und des gehobenen Rhythmus an anderen Stellen (Fr. 12) nachweisen. Den Gorgias verleitet das Streben nach rhythmischer Form zu einem zerhackten Satzbau und zu einer gesuchten, oft unnatürlichen Wortstellung. Wo er in seinen Gedanken geistreich sein will, verfällt er nicht minder in Unnatur. Sein Zeitgenosse Hippias gefällt sich in bombastischem Wortschwall, sein Schüler Alkidamas in schwülstigen Ausdrücken. Aus diesen Einzelbeobachtungen folgert N., dass Heraklit auch stilistisch eine ausserordentliche Nachwirkung auf weite Kreise unmittelbar oder mittelbar ausgeübt haben muss.

Ueber Xenophon als Schriftsteller fällt N. im Gegensatz zu

der Auffassung von Blass das Urtheil, er bediene sich aller Mittel der Rhetorik seiner Zeit im Einzelausdruck wie im Satzbau mit Absicht, aber mit gesundem Gefühl vermeide er es, sie in übertriebenem Masse anzuwenden, und wisse so Kunst und Natur zu einem harmonischen Ganzen zu verbinden.

Eingehender beschäftigt sich N. mit Platons Stil. Er scheidet die Partien seiner Schriften, welche die dialogische Form festhalten, von denen, die sich in fortlaufender Rede bewegen. Jene ersteren finden ungetheilte Bewunderung im Alterthum wie noch heute, wogegen die letzteren bei den antiken Kritikern herbem Tadel begegnen. N. betont zunächst, mit Recht habe schon Aristoteles den Dialogen Platons eine Mittelstellung zwischen Poesie und Prosa angewiesen. Sodann gelangt er nach sorgfältiger Prüfung der Stellen, wo sich gorgianische Figuren und hochpoetische Worte bei Platon finden, zu dem Ergebniss, die Auswüchse sophistischer Kunstprosa seien unserm Philosophen antipathisch gewesen, und wenn er zu ihnen greife, so thue er es nur um zu parodiren oder um etwa seine stilistische Kunst einmal zu zeigen oder bloss aus Scherz. Dagegen entspreche es dem Naturell Platons mehr, hochpoetische Ausdrücke in seine Prosa einzumischen. Freilich bringe er sie nur bei verhältnissmässig niederen Stoffen ganz oder halb spielerisch an; wo er sich in seinen Gedanken zum Höchsten emporschwinge, da erziele er die gewaltigsten Wirkungen ohne alle solche äusserlichen Mittel. Von Platons Sprachgewalt urtheilt N., sie stehe im ganzen Alterthum einzig da. Dieser Schriftsteller verfügte über die reichste Skala von Tönen; er war einer der wenigen, die ein grosses Ganze gut zu componiren verstanden, nur ein Redner war er nicht. Durch seine Gedanken wie durch die kunstvolle Darstellungsform hat er durch Jahrtausende auf dem Gebiete der Aesthetik, der Ethik, der Religion fortgewirkt.

An Epikur rühmt N. die wundervolle Natürlichkeit, die Zartheit und Wärme der Empfindung, die seine Briefe athmen (z. B. Fragm. 176 Usen.). Aber auch bei ihm finden sich Sätze, die ganz kunstvoll rhythmisch gebaut sind. Den Verf. des pseudoplatonischen Axiochos, dessen Beschreibung des Elysiums (371 C) dem mo-

dernen Gefühle überladen erscheint, hält N. für einen Zeitgenossen Epikurs.

Aristoteles und Theophrast waren einig in der Verwerfung poetischer Diction in der Prosa, wie Gorgias sie geübt hatte. Doch hat Aristoteles zeitweilig die Antithese für ein erlaubtes Verschönerungsmittel gehalten. Dass er der rhetorischen Geschichtsschreibung, die den Spuren des Isokrates folgte, abhold war, zeigt die schlichte Darstellung seiner Ἀθηναίων πολιτεία.

II.

Congresso di Storia della Filosofia e Pedagogia in Roma.

di

Alessandro Chiapelli.

Nella primavera del prossimo anno 1902, sarà tenuto in Roma un Congresso Storico Internazionale, al quale hanno già fatta adesione le più alte autorità scientifiche, le più cospicue Academie ed Istituti di tutto il mondo civile. Fra le Sezioni che ne faranno parte, una è specialmente destinata alla Storia della Filosofia e della Pedagogia; ai lavori della quale, per mezzo di questo Archivio che di tali studi è oramai l'organo più diretto e reputato, giova sien chiamati tutti coloro i quali, o colla loro adesione, o coll' opera loro, vorranno contribuire a rendere più fruttifero questo convegno scientifico. E come allorchè sorse questo Periodico, fu reputato utile ed opportuno — e il fatto ha dimostrata giusta quella opinione — il coordinare, in certo modo, la dispersa operosità scientifica in questo vastissimo campo di ricerche critiche, così sembra ora poter riescire giovevole una intesa fra i vari filosofi e dotti; sia sul modo migliore onde si possa delineare una storia del pensiero filosofico e delle dottrine e sistemi educativi in qualcuno dei men noti periodi storici, sia sul metodo per ordinarne le fonti disperse e malagevoli a rintracciarsi, e prepararne una edizione e collezione critica; come appunto accade per il periodo del Rinascimento.

Non è il caso di suggerire qui argomenti ad huomini che su questo campo hanno fatti lunghi studi ed acquistata autorità. Chi scrive non ne ha facoltà dai Colleghi della Presidenza provvisoria. Ci sia lecito tuttavia accennare soltanto ad alcuni, sui quali ameremmo che il Congresso valesse a raccogliere l'attenzione della critica futura ed a promuovere studi ulteriori. Tale, a parer nostro, il determinare il valore che per la storia della filosofia ellenica ha il Corpus Hippocraticum: lo illustrare i rapporti, ancora cosi oscuri, che la Gnosi cristiana ha, da un lato, colla filosofia giudaico-alessandrina e il Filonismo, e, dell' altro, col Neoplatonismo; il promuovere e sollecitare una edizione critica di Diogene, da tanto tempo promessa ed aspettata. Ma a qualunque periodo storico si riferiscano i contributi che gli studiosi del pensiero filosofico nella storia vorranno arrecare, saranno bene accetti e giovevoli, poichè non vi ha periodo storico in cui non rimangano molti punti oscuri da illuminare e molte questioni da risolvere. Chi pensi qual posto centrale la storia della filosofia occupi nella storia generale della cultura da un lato, e come stia, dall' altro, in rapporto di continuità organica con ogni odierna indagine filosofica che nella storia ricerca necessariamente i suoi elementi vitali e le sue premesse, non potrà non riconoscere l'alta importanza che sarà per avere un tale convegno scientifico di dotti e di pensatori; al quale auguriamo che, e per concorso d'intervenuti e per copia di contributi sia dato conseguire resultati degni di quella che ne è stata la idea ispiratrice.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Badstübner, Oberlehrer, E., Beiträge zur Erklärung und Kritik der philos. Schriften Senecas, Progr., Hamburg (Herold).

Battin, B. F., Das ethische Element i. d. Aesthetik Fichtes u. Schellings. Diss. Jena.

Classen, H., G. Glogaus Systems d. Philosophie (Forts.), Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 118, 1, 2.

Eleuthéropulos, Dr. Alb., Die Philosophie u. d. Lebensauffassung d. germanisch-romanischen Völker etc. (2. Abthlg. d. „Wirthschaft u. Philosophie etc.). Berlin, E. Hofmann & Co.

Engels, Frdr., Dührings Umwälzung der Wissenschaft. 4. Aufl. Stuttgart, Dietz Nachf.

Espenberger, D. J. N., Die Philosophie d. Petrus Lombardus u. ihre Stellung im 12. Jahrh. (Beiträge z. Gesch. d. Philosophie d. Mittelalters, hrsgb. v. Baeumker u. v. Hertling, III. Bd. 5. H.). Münster, Aschendorff.

Felsch, Die Psychologie b. Herbart u. Wundt etc. (Forts.), Ztschr. f. Philos. u. Pädag. 8, 5.

Fischer, K., Gesch. d. neueren Philosophie, Jub.-Ausg. 40. Lfg. Heidelberg, C. Winter.

Flügel, O., Bedeutung d. Metaphysik Herbarts f. d. Gegenwart (Forts.), Zeitschrift f. Philos. u. Pädagogik. 8, 5.

Heyfelder, Klassicismus u. Naturalismus bei Fr. Th. Vischer. Berlin, R. Gaertner.

Hundt, G., Ueber einige „Philosophische Versuche“ d. J. N. Tetens. Progr. Dessau.

Jörges, Dr. Rud., Die Lehre v. d. Empf. b. Descartes. Düsseldorf, L. Schwann.

Kubitz, W., Studien z. Entwickelungsgeschichte d. Fichte'schen Wissenschaftslehre aus d. Kantischen Philosophie. Diss. Berlin.

Lang, Prof. Dr. Alb., Nietzsche u. d. deutsche Kultur [Aus: „Akadem. Monatsblätter“]. Köln, J. P. Bachem.

— —, Maine de Biran u. d. neuere Philosophie. Ein Beitrag z. Gesch. des Causalproblems. ibid.

Leser, H., Zur Würdigung Nietzsches. Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik. 118, 1, 2.

a Leonissa, J., St. Dionysius Areopagita, nicht Polydodionysius, Jb. f. Philos. u. specul. Theologie, XVI, 1.

Markus, D., Die Associationstheorien im 18. Jahrh. (I.). Diss. Bonn.

Medved, A., De philosophia stoica etc. Progr. Marburg.

Menzi, Th., Ernst Haeckels Welträthsel etc. Zürich, Schulthess & Co.

Nietzsche, Friedrich, Werke, 2. Abthlg., 11. u. 12. Bd. Lpz., C. G. Naumann.

Pastor, W., Gustav Theodor Fechner etc., Vortrag (Grüne Blätter f. Kunst u. Volksthum 5. H.). Berlin, G. H. Meyer.

del Prado, N., Characteres essentiales physicae praemotionis iuxta doctrinam Divi Thomae, Jb. f. Philos. u. specul. Theologie, XVI. 1.

Quarch, Dr. Edm. Wilh., Zur Gesch. u. Entwickelung d. organischen Methode d. Sociologie (Berner Studien z. Philos. u. ihrer Geschichte, hrsg. von Ludw. Stein, XXVIII. Bd.). Bern, C. Sturzenegger.

Romundt, H., Der Platonismus in Kants Kritik d. Urtheilskraft (Vorträge u. Aufsätze aus d. Comenius-Gesellschaft, 9. Jahrg. 1. u. 2.). Berlin, R. Gaertner.

Roth, Dr. L., Schelling u. Spencer, Eine log. Continuität (Berner Studien zur Philosophie u. ihrer Gesch., hrsg. von Ludw. Stein, XXIX. Bd.). Bern, C. Sturzenegger.

Saltykow, Dr. Wera, Die Philosophie Condillacs (Berner Studien z. Philosophie u. ihrer Geschichte, hrsg. von Ludw. Stein). Bern, C. Sturzenegger.

Schacht, W., Nietzsche, Eine psychiatrisch-philosophische Untersuchung. Bern, Schmid & Francke.

Schroeder, Fel., Der Tolstoismus. Dresden, Holze & Pahl.

Schultes, Lehre d. hl. Thomas üb. d. Wesen d. biblischen Inspiration, Jb. f. Philos. u. specul. Theologie, XVI, 1.

Schwarz, Rect. Prof. Dr. Adf., Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Litteratur, Ein Beitrag z. Gesch. d. Logik etc. Karlsruhe, J. Bielefeld.

Siebeck, H., Das Problem d. Freiheit b. Göthe, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 118, 1.

Sigall, E., Der Leibniz-Kantische Apriorismus u. die neuere Philosophie. Progr. Czernowitz.

Steiner, Rud., Welt- und Lebensanschauungen v. d. ältesten Zeiten bis in die Gegenwart. Berlin, J. Sassenbach.

Stölzle, Rem., A v. Köllikers Stellung zu Descartes.

Tolstoj, Leon N., Das einzige Mittel, Aus d. Russ. übers. v. Raph. Löwenfeld. Lpz., E. Diederichs.

Willems, Chr., Die obersten Seins- u. Denkgesetze nach Aristoteles u. d. hl. Thomas v. Aquin. Philosophisches Jb., XIV, 3.

Wundt, Wilh., Gustav Theodor Fechner, Rede z. Feier s. 100jähr. Geburtstages. Lpz., W. Engelmann.

ARCHIV FÜR PHILOSOPHIE.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XV. Band 2. Heft.

V.

Zu Leucippus.

Von

E. Zeller.

Ueber Leucipp's grundlegender und als erster Versuch einer atomistischen Welterklärung heute noch nachwirkender Schrift hat ein eigenthümliches Schicksal gewaltet. Aristoteles nennt sie nicht, wiewohl er seine für uns unschätzbaren Mittheilungen über die Lehre ihres Verfassers nur ihr entnommen haben kann. Durch Theophrast (b. Diog. IX, 46) erfahren wir, dass sie von dem Demokritischen Μέγας Διάκοσμος nicht verschieden war. Sie hatte also den Titel Διάκοσμος, war aber schon damals in die Sammlung der Demokritischen Schriften aufgenommen, und wurde von Demokrit's gleichnamigem Werk dadurch unterschieden, dass man sie Demokrit's grossen, jenes seinen kleinen Διάκοσμος nannte. Und dasselbe wird uns durch die Thatsache bestätigt, dass Epikur und seine Schüler die Existenz eines Philosophen Namens Leucippus ganz bestritten und nur Demokrit als Urheber der Atomistik anerkennen wollten. Denn diese selbst in Epikur's Mund höchst auffallende Behauptung (worüber Ph. d. Gr. I, 337, 4) lässt sich nach Diels' treffender Wahrnehmung (in den a. a. O. nachgewiesenen Abhandlungen) nur daraus erklären, dass ihm keine Schrift, die Leucipp's Namen trug, bekannt war. Auf den gleichen Grund

werden wir es zurückzuführen haben, dass überhaupt seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts von den Schriftstellern, die der atomistischen Lehren erwähnen, Leucippus so selten und vielleicht blos von solchen genannt wird, welche mittelbar oder unmittelbar aus Theophrast's Geschichte der Physik geschöpft hatten. Nur um so mehr Beachtung verdienen, aber alle Angaben, die wir auf diese Quelle zurückführen können; und so mag denn auch hier eine solche, die meiner Darstellung der Atomistik zur Vervollständigung dient, in der Kürze besprochen werden.

Die plutarchischen Placita berichten IV, 13, 1f.: Δημόκριτος, Ἐπίκουρος κατὰ εἰδώλων ἀπόκρισιν οἴονταί τὸ ὁρατικὸν συμβαίνειν (Stob. fügt bei: πάθος). Stobäus jedoch nennt in seiner Wiedergabe dieser Notiz (Ekl. I, c. 52 W.) neben Demokrit auch Leucippus, denn er schreibt: Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος κατὰ εἰδώλων u. s. w. Ich hatte nun früher (Ph. d. Gr. I, 913) dieser Variante kein Gewicht beigelegt, indem ich annahm, der Name des Leucippus sei dem Texte der Placita erst nachträglich beigefügt worden. Jetzt habe ich mich überzeugt, dass es sich umgekehrt verhält, dass er ursprünglich in unserer Stelle stand und uns in ihr von Stobäus erhalten worden ist, und erst in der Folge ausfiel.

Alexander bemerkt nämlich in seiner Erklärung der Schrift π. αἰσθήσεως S. 24, 14 Wendl.: λέγει γὰρ ὁ Δημόκριτος τὸ ὁρᾶν εἶναι, τὸ τὴν ἔμφασιν (das in den Augapfel einfallende Bild) τῶν ὁρωμένων δέχεσθαι . . . ἡγεῖται δὲ αὐτός τε καὶ πρὸ αὐτοῦ Λεύκιππος καὶ ὕστερον δὲ οἱ περὶ τὸν Ἐπίκουρον, εἴδωλά τινα ἀπορρέοντα ὁμοιόμορφα τοῖς ἀφ' ὧν ἀπορρεῖ (ταῦτα δέ ἐστι τὰ ὁρατά) ἐμπίπτειν τοῖς τῶν ὁρώντων ὀφθαλμοῖς καὶ οὕτως τὸ ὁρᾶν γίνεσθαι, wie dies das Spiegelbild im Augapfel beweise. Auf den gleichen Gegenstand kommt Alexander S. 56, 10 noch einmal zurück, und auch hier bezeichnet er nicht blos Demokrit, sondern die περὶ Λεύκιππον καὶ Δημόκριτον als Vertreter der Annahme, dass das Sehen durch das Eindringen der Bilder (ἀπόρροιαι, εἴδωλα) in's Auge bewirkt werde. Er kennt also diese Lehre als Eigenthum des Leucippus, mag er sie nun aus der Schrift desselben, oder — was mir wahrscheinlicher ist — aus Theophrast's Geschichte der Physik als solches kennen gelernt haben. Dann wird sie aber auch Aetius bei Theophrast gefunden

haben. Wenn er sie daher nach Stobäus in seinem Auszug aus Theophrast's Werk wiederholt hat, so ist diese Angabe unzweifelhaft richtig. Indessen genügt Alexanders Zeugniss auch für sich allein, und ohne der Verstärkung durch das des Aetius zu bedürfen, zum Erweis der Thatsache, dass die atomistische Theorie des Sehens nicht erst Demokrit, sondern schon Leucippus angehört.

Für uns ist die Feststellung dieser Thatsache in mehr als einer Beziehung von Werth. Sie liefert zunächst einen weiteren Beleg dafür, dass Leucippus nicht allein die leitenden Gedanken der atomistischen Physik gefunden, sondern auch ihre Verwerthung für das Einzelne der Naturerklärung viel weiter verfolgt hat, als man ihm nicht selten zugestehen wollte; ebenso aber auch ein weiteres Beispiel der schon von Theophrast bemerkten vielfachen Anlehnung des Diogenes von Apollonia an Leucippus. Denn wenn dieser Philosoph (nach Theophr. De sensu 40) das Sehen von der Berührung der inneren Luft mit dem in das Auge einfallenden Bild (der ἔμφασις) herleitete, kann ihm das letztere nur Leucippus an die Hand gegeben haben. Das gleiche gilt aber auch von Empedokles. Es ist schon längst bemerkt worden[1]), dass dieser Physiker seine Lehre von den Poren und den Ausflüssen, zu der seine eigene Naturlehre keine genügende Veranlassung bot, Leucippus' Annahmen über die Idole nachgebildet habe, welche sich von der Oberfläche der Körper ablösen und durch die leeren Zwischenräume zwischen ihnen fortbewegen. Dieser Nachweis erhält immerhin eine nicht unerhebliche Verstärkung, wenn wir erfahren, dass auch schon Leucippus jene Annahmen zu einer Erklärung des Sehens benützte, welche sich von der empedokleischen nur dadurch unterschied, dass er die Bilder in das Auge selbst eintreten, Empedokles sie ausser demselben mit seinen Ausflüssen sich berühren liess. Hat aber Empedokles den Leucippus gekannt und für wichtige Theile seiner Physik benützt, so ist auch die Frage (Ph. d. Gr. I⁵, 958) entschieden, von wem der Gedanke,

---

[1]) Phil. d. Gr. I⁵, 767. Diels Verhandl. d. 35. Philologenversamml. 104 f.

die Entstehung, die Veränderung und das Vergehen der Einzeldinge aus der Verbindung und Trennung unveränderlicher Grundstoffe zu erklären, ursprünglich herrührt. Nur Leucippus kann es gewesen sein, welcher diese geniale Vermittlung zwischen der erfahrungsmässigen Wirklichkeit und der anscheinenden metaphysischen Unmöglichkeit der Veränderung auffand und eben damit der Naturforschung seiner Zeit und der Folgezeit einen neuen Weg zeigte.

VI.

Herakleides Pontikos und das heliokentrische System.

Von

Prof. Dr. **H. Staigmüller** in Stuttgart.

In meinen „Beiträgen[1]) zur Geschichte der Naturwissenschaften im klassischen Alterthume" bin ich — soweit sich diese Arbeit mit Herakleides Pontikos beschäftigt — zu folgendem Schlusse gelangt: Herakleides gab zu der von Platon gestellten Aufgabe[2]) „die Bewegungserscheinungen der Wandelsterne[3]) durch gleichförmige und im Kreise sich vollziehende geordnete Bewegungen dar-

---

[1]) Wissenschaftliche Beilage des Programms des kgl. Realgymnasiums in Stuttgart vom Jahre 1899. Dieses Programm enthält in denjenigen Theilen, welche von Herakleides Pontikos handeln, Ergebnisse, welche ich schon in einem öffentlichen Vortrage am 25. Februar 1893 dargelegt hatte. So kam es auch, dass in dem Programm eine Abhandlung von Hultsch vom Jahre 1896 (siehe Fleckeisens Jahrbücher 1896 pag. 305sq.) sowie eine solche von Tannery vom Jahre 1897 (siehe Revue des études grecques 1897 pag. 127sq.) unberücksichtigt blieben, desgleichen eine Rostocker Inauguraldissertation (: De Heraclidis Pontici vita et scriptis) von Otto Voss vom Jahre 1896.

[2]) Vergl.: Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria ed. Heiberg pag. 493, 1—4.

[3]) Wenn ich in Folgendem das Wort „Wandelstern" gebrauche, ist dasselbe im Sinne der Alten zu verstehen, d. h. es umfasst Sonne, Mond und die fünf den Alten bekannten Planeten.

zustellen", zwei Lösungen, welche für ihn als „Astronom"[4]) völlig gleichberechtigt waren, und welche wir heute kurz mit den Namen des tychonischen[5]) und des coppernicanischen oder heliokentrischen Systems bezeichnen.

Was nun den ersten Theil meiner Behauptung anbetrifft — tychonisches System —, so befinde ich mich hierbei der Hauptsache nach in Uebereinstimmung mit den von Hultsch[6]), Schiaparelli[7]) und Tannery[8]) ausgesprochenen Ansichten. Dagegen ist Tannery in Bezug auf den zweiten Theil jener Behauptung — heliokentrisches System — zu folgendem Resultate gelangt[9]): « En tout cas, l'attribution à Héraclide du Pont du système héliocentrique ne repose nullement sur l'autorité de Posidonius ou de Geminus; c'est le fait d'un annotateur anonyme d'époque inconnue, et probablement le résultat d'une simple inadvertance, trop facile à commettre: elle doit donc être considérée comme nulle et non avenue ». Dies zwingt mich noch einmal ausführlicher auf jenen

---

[4]) In antikem Sinne, vergl. Anmerkung 30 dieser Abhandlung.

[5]) Doch hatte das von Herakleides Pontikos aufgestellte System gegenüber demjenigen von Tycho Brahe einen erheblichen Vorzug: Herakleides liess die Erde um ihre Axe sich drehen, während bei Tycho das ganze Himmelsgewölbe rotirte.

[6]) Vergl. Hultsch, das astronomische System des Herakleides von Pontos in Fleckeisens Jahrbüchern 1896 pag. 305 sq. Doch kann ich mich, aus den in meinen „Beiträgen" dargelegten Gründen, nicht mit der von Hultsch aufgestellten Behauptung einverstanden erklären, dass Herakleides Pontikos die oberen Planeten noch um die Erde kreisen liess. Von hohem Werthe für die ganze Frage dagegen ist das Ergebniss, zu dem Hultsch in Bezug auf die einschlägige Stelle des Chalkidios kommt. Er fasst dasselbe in die Worte zusammen: „Diese Nachricht beruht also fortan nicht bloss auf der Autorität eines spätlateinischen Schriftstellers, sondern sie ist so sicher, wie es nur immer bei der Lückenhaftigkeit der Ueberlieferung möglich war, auf Adrastos zurückgeführt worden, dem wir doch wohl eine zuverlässige Berichterstattung nach älteren, authentischen Quellen zutrauen dürfen.

[7]) Vergl. Schiaparelli, Origine del sistema planetario eliocentrico presso i Greci. Mem. R. Ist. Lomb. Vol. XVIII, IX della serie III, Cl. sc. matem. e nat. (Hoepli, Milano 1898).

[8]) Vergl.: Tannery, Sur Héraclide du Pont. Revue des études grecques 1899 pag. 305 sq.

[9]) A. a. O. pag. 310.

zweiten Theil meiner Behauptung zurückzukommen, was ich in Folgendem thun möchte, selbst auf die Gefahr hin, anderweitig Dargelegtes nochmals in diesem Zusammenhange wiederholen zu müssen.

Zunächst muss ich dabei vorausschicken, dass durch Otto Voss[10]) und unabhängig von demselben später durch Tannery[11]) der Nachweis versucht, und meines Erachtens auch erbracht worden ist, dass Hiketas und Ekphantos, unter deren Namen uns gewisse kosmologische Aufstellungen überliefert sind, nichts Anderes waren als Personen, welche in herakleidischen Dialogen auftraten[12]). Von einem Streitigmachen der Priorität irgend einer Lehre des Herakleides Pontikos durch Hiketas oder Ekphantos kann damit künftighin überhaupt nicht mehr die Rede sein.

Wie die Möglichkeit der Behauptung, dass Herakleides Pontikos zur Erklärung der scheinbaren Bewegungen der Planeten das „tychonische“ System aufstellte, nur durch eine einzige Stelle[13]) eines Schriftstellers des vierten bis fünften Jahrhunderts — Chalkidios — gegeben ist, so wurde auch bis heute zu der bald mehr bald weniger sicher ausgesprochenen Behauptung, dass Hera-

---

[10]) Vergl.: Otto Voss, De Heraclidis Pontici vita et scriptis. Inauguraldissertation, Rostock 1896.

[11]) Vergl.: Tannery, Pseudonymes antiques. Revue des études grecques 1897 pag. 127 sq.

[12]) Darf ich hierzu eine Vermuthung aussprechen, so ist es diese, dass Herakleides in seinem Dialoge „περὶ τῶν ἐν οὐρανῷ“ wohl in erster Linie die Drehung des Himmelsgewölbes zum Gegenstand hatte und dabei zeigte, wie dieselbe nicht nur durch die gewöhnliche Annahme einer bewegten Fixsternsphäre, sondern mit völlig gleichem Erfolge ebensowohl durch die „philolaische“ Revolution der Erde um das Centralfeuer, als auch durch eine Axendrehung der Erde erklärt werden könne. Die erstere der beiden über den direkten Augenschein hinausschreitenden Erklärungen vertrat Hiketas, die letztere Ekphantos. [Im Namen Ekphantos liegt vielleicht eine Anspielung darauf, dass eine ursprünglich geheim gehaltene Lehre Platons öffentlich dargelegt wird; vergleiche in Betreff der kosmologischen Anschauungen Platons meine „Beiträge“].

[13]) Chalcidius, Comment. in Tim. Plat. c. 109. Vergl. Fragm. philos. graec. coll. Mullach. Paris 1867. Vol. II, pag. 206. [rec. Wrobel, Leipzig 1876, c. 110.]

kleides Pontikos das heliokentrische System kannte, einzig und allein eine Stelle[14]) eines Schriftstellers des 6. Jahrhunderts — Simplikios — angezogen. Doch möchte ich, ehe ich mich zu dieser Stelle selbst wende, zunächst die übrigen Stellen, in denen Simplikios auf Herakleides Pontikos und dessen astronomische Lehren zu sprechen kommt, in den Kreis meiner Betrachtungen ziehen.

Es sind dies im Ganzen drei Stellen. Ich beginne mit der kürzesten derselben, sie lautet[15]): „Ἐν τῷ κέντρῳ δὲ οὖσαν τὴν γῆν καὶ κύκλῳ κινουμένην, τὸν δὲ οὐρανὸν ἠρεμεῖν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ὑποθέμενος σώζειν ᾤετο τὰ φαινόμενα.“ Simplikios fügte diesen Satz seinem Exkurse über jene vielumstrittene Behauptung[16]) des Aristoteles an, nach welcher Platon im Timaios die Axendrehung der Erde lehre. Nicht Platon, sondern Herakleides Pontikos ist nach Simplikios der Urheber dieser Lehre, welche von Andern, in Folge eines Missverständnisses, wie wir sahen, einem gewissen Ekphantos zugeschrieben wird. In Wirklichkeit hatte Herakleides in einem seiner Dialoge die Lehre von der Axendrehung der Erde einem Sprecher Ekphantos in den Mund gelegt, und falls Herakleides in diesem Dialoge überhaupt auf die Sonderbewegungen der Wandelsterne einging, was mir aber zweifelhaft erscheint, so möchte ich die Vermuthung aussprechen, dass er dabei auf homokentrische Sphären zurückgriff[17]).

[14]) Simplici in Aristotelis physicorum libros IV priores commentaria ed. Diels pag. 292.

[15]) „Durch die Annahme, dass die Erde im Mittelpunkt sich befinde und im Kreise sich bewege, der Himmel aber stillstehe, glaubte Herakleides Pontikos die Erscheinungen retten zu können.“ Vergl.: Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria ed. Heiberg pag. 519, 9—11.

„Τὰ φαινόμενα σώζειν“ ist ein gerade bei Simplikios sehr häufig vorkommender Ausdruck, welcher besagt, dass die in der Erfahrung gegebenen Erscheinungen am Himmel durch eine Aufstellung über den Bau des Alls und die Bewegung seiner Theile wiedergegeben werden können, und zwar handelt es sich dabei im Speciellen stets um eine Darstellung der so verwickelten scheinbaren Bewegungen der Wandelsterne unter Zugrundelegung gleichförmiger Bewegungen in Kreisen.

[16]) Ueber meine Stellung zu dieser Behauptung vergleiche meine „Beiträge“ pag. 17—19.

[17]) Zu dieser Vermuthung neige ich mich deshalb, weil an den Namen des Ekphantos eben immer nur die Lehre von der Axendrehung der Erde sich

Als zweite Stelle wähle ich folgende[18]): ὑποθέσεως δὲ ἠξίωσε καὶ τὸ ἀμφοτέρων ἠρεμούντων, καίτοι ἀπεμφαῖνον δοκοῦν τὸ σώζεσθαι τὴν φαινομένην αὐτῶν μετάβασιν ἀμφοτέρων ἠρεμούντων, διὰ τὸ γεγονέναι τινάς, ὧν Ἡρακλείδης τε ὁ Ποντικὸς ἦν καὶ Ἀρίσταρχος, νομίζοντας σώζεσθαι τὰ φαινόμενα τοῦ μὲν οὐρανοῦ καὶ τῶν ἄστρων ἠρεμούντων, τῆς δὲ γῆς περὶ τοὺς τοῦ ἰσημερινοῦ πόλους ἀπὸ δυσμῶν κινουμένης ἑκάστης ἡμέρας μίαν ἔγγιστα περιστροφήν· τὸ δὲ ἔγγιστα πρόσκειται διὰ τὴν τοῦ ἡλίου τῆς μιᾶς μοίρας ἐπικίνησιν· ὡς, εἴ γε μὴ κινοῖτο ἡ γῆ, ὅπερ μετ᾽ ὀλίγον μὲν ἀποδείξει, νῦν δὲ ὡς ὑπόθεσιν ἔλαβεν, ἀδύνατον τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν ἄστρων ἠρεμούντων σωθῆναι τὰ φαινόμενα. πῶς γὰρ ἂν ἡ μετάβασις σώζοιτο πάντων ἀκινήτων λαμβανομένων;". Hier ist gleich der Ort, an dem Simplikios diese Bemerkung einflicht, ungeschickt gewählt. Aristoteles behandelt im 8. Capitel des 2. Buches περὶ οὐρανοῦ die Frage, ob das Himmelsgewölbe (ὁ οὐρανός hier gleichbedeutend mit dem von Aristoteles vorausgesetzten Sphärenmechanismus) oder die Gestirne (τὰ ἄστρα hier soviel als die einzelnen Sternkörper) sich bewegen, und geht davon aus, dass die Veränderungen am Himmel nothwendig statt-

---

anschliesst, das ekphantische System also wohl nur in diesem Punkte von der hergebrachten Ansicht sich unterschied. In anderen Schriften ging Herakleides über das hinaus, was ich mit dem Namen „ekphantisches System" bezeichnen möchte, und in der That knüpfen sich auch die kärglichen Spuren dieses Weiterschreitens nie an den Namen des Ekphantos, sondern stets nur an den Namen des Herakleides selbst an.

[18]) Er (sc. Aristoteles) hielt auch das „ἀμφοτέρων ἠρεμούντων" (siehe oben) der Hereinnahme werth, obgleich es unangemessen erscheint, die in die Erscheinung tretende Veränderung retten zu wollen, wenn beide unbewegt sind, wie denn einige aufgetreten sind, unter ihnen Herakleides Pontikos und Aristarch, welche glauben die Erscheinungen retten zu können, indem der Himmel und die Gestirne stillstehen, die Erde dagegen um die Pole des Aequinoktialkreises (= Aequator) von Westen jeden Tag annähernd einmal sich herumbewegt — das „annähernd" ist wegen der gleichzeitigen Bewegung der Sonne beigefügt, die (eben in einem Tage) einen Grad beträgt — denn, wenn die Erde sich nicht bewegte, was er gleich nachher beweisen wird, vorerst aber als Voraussetzung annahm, wäre es unmöglich die Erscheinungen zu retten, wenn der Himmel und die Gestirne stillstehen, denn wie sollte die veränderte Stellung gerettet werden, wenn alles als unbewegt angenommen würde." Vergl.: Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria ed. Heiberg, pag. 444, 31–445, 6.

finden, entweder indem beide (das Himmelsgewölbe und die Gestirne) ruhen [„ἀμφοτέρων ἠρεμούντων“], oder indem beide bewegt werden, oder indem das eine ruht und das andere bewegt wird. Hierbei kommt Aristoteles zu dem Schlusse, dass die Gestirne fest eingefügt in ihren Kreisen ruhen und nur durch die Bewegung dieser Kreise herumgeführt werden. Dagegen handelt es sich bei Aristarch, wie wir wissen, um eine „Rettung“ der Rotation der Fixsternsphäre und der Sonderbewegungen der Wandelsterne, d. h. um etwas, das mit jenen uns heute fast scholastisch anmuthenden Fragen des Aristoteles überhaupt gar nichts gemein hat. Weiterhin steht und fällt die von Simplikios hier eingeflochtene Widerlegung der Theorien des Herakleides und des Aristarch mit dem von Aristoteles eben an anderer Stelle versuchten Nachweis der Ruhe der Erde. Doch das sind alles nur nebensächliche Ungeschicklichkeiten unseres Commentators, der sich an die Widerlegung von Theorien wagt, die er überhaupt nicht im Stande ist zu durchschauen.

Bedeutet auch τὰ ἄστρα im Allgemeinen die Sterne in ihrer Gesammtheit, so folgt dennoch aus der einschlägigen Partie der von Simplikios commentirten aristotelischen Schrift unbedingt sicher, dass wir bei diesem Worte in unserer Stelle, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch in allererster Linie an die Wandelsterne zu denken haben. Damit ist aber auch der Beweis erbracht, dass dem Simplikios nothwendige Vorbedingungen abgingen, die kosmologischen Aufstellungen eines Herakleides oder eines Aristarch richtig zu werthen. Nur ein „ἀγεωμέτρητος“ [19]), oder Jemand, der Herakleides und Aristarch selbst für „ἀγεωμετρήτους“ hielt, konnte glauben, Herakleides und Aristarch hätten versucht die Bewegungs-

[19]) Wohl hat Simplikios einen Commentar zu den Erklärungen, Petitionen und Axiomen des ersten Buches des Euklid verfasst (Vergl. Codex Leidensis 399, 1. Euclidis Elementa ex interpretatione Al-Hadschdschadschii cum commentariis Al-Nairizii. Arabice et Latine ediderunt notisque instruxerunt R. O. Besthorn et J. L. Heiberg, Pars I. Hauniae 1897 und Anaritii in decem libros priores elementorum Euclidis commentarii. Ex interpretatione Gherardi Cremonensis in codice Cracoviensi 569 servata edidit M. Curtze. Lipsiae 1899) aber als ein Mathematiker von Fach erweist er sich darin nicht gerade.

erscheinungen des Fixsternhimmels und der Wandelsterne einzig und allein durch irgend eine Bewegung der Erde zu „retten". Doch darf es uns nicht allzu sehr befremden, eine solche unhaltbare Ansicht bei Simplikios zu finden, tritt uns doch etwas ganz Aehnliches schon bei Cicero[20]) entgegen, ja diese letztere Thatsache legt die Vermuthung nahe, dass vielleicht Simplikios mit seiner verfehlten Behauptung nur das wiedergiebt, was ihm schon seine Quellen boten. Aber eben deshalb wäre es auch eine vergebliche Mühe, aus unserer Stelle heraus direkt die Systeme des Herakleides und des Aristarch reconstruiren zu wollen; wir müssen unsere Frage vielmehr so stellen: „Welche Anordnung der kosmischen Körper müssen wir dem Herakleides zuschreiben, damit die Entstehung der bei Simplikios vorliegenden verfehlten Notiz überhaupt denkbar ist?"

Zunächst weist schon die Zusammenstellung des Herakleides mit Aristarch auf das heliokentrische System hin. Aber noch durch einen zweiten zwingenderen Gedankengang kommen wir gleichfalls auf dieses System. Nach unserer Notiz war das Charakteristische auch des herakleidischen Systems die Thatsache, dass durch eine Bewegung der Erde die Bewegungen des Fixsternhimmels und der Wandelsterne gerettet werden sollten. Dasjenige herakleidische System, auf welches unsere Stelle zurückzuführen sein dürfte, kann also weder das ekphantische noch das tychonische gewesen sein, da in diesen beiden Systemen die Bewegung der Erde eben nur die Bewegung der Fixsternsphäre rettet. Es bleibt also nur das heliokentrische System übrig, und in diesem rettet in der That die Bewegung der Erde sowohl die Bewegung des Fixsternhimmels als auch die Bewegung wenigstens eines Wandelsterns. Allerdings liegt so in der Notiz des Simplikios neben einer verfehlten Verallgemeinerung — aus „einem" Wandelstern werden „die" Wandelsterne — eine ebenso verfehlte Verengerung — aus zwei Kreis-

---

[20]) Vergl. die Notiz in Betreff des Hiketas bei Cicero, Acad. prior. lib. II, c. 39. So wie Cicero uns die Lehre des Hiketas wiedergiebt, kann er dieselbe unmöglich Theophrast entnommen haben. Der effecthaschende Rhetor opfert augenscheinlich seinen Zwecken die Akribie des Historikers.

bewegungen der Erde wird eine Kreisbewegung —. Aber sollten wir in unserer Stelle diese Fehler in Bezug auf das herakleidische System nicht annehmen dürfen, da dieselben doch in Bezug auf das aristarch'sche System thatsächlich vorliegen? Ja der zweite dieser Fehler konnte bei Herakleides entschieden noch leichter sich einschleichen als bei Aristarch. Herakleides stellte ja auch Systeme auf, in welchen thatsächlich der Erde nur eine Axendrehung zukam, Aristarch dagegen, soviel wir wissen, nicht.

Eine wenn auch nur scheinbare Schwierigkeit glaube ich bei meiner Aufstellung nicht stillschweigend übergehen zu sollen. Simplikios spricht ja in unserer Stelle ausdrücklich von einer Bewegung der Sonne, also ist der Gedanke an das heliokentrische System falsch. Der Einwurf liegt nahe, aber mit gleichem Rechte müsste dann auch Aristarch das heliokentrische System abgesprochen werden; ja noch mehr, unsere Stelle enthielte dann eine contradictio in adjecto, geht sie doch von unbewegten Gestirnen aus. Doch so liegt die Sache nicht. Simplikios glaubte, Herakleides und Aristarch hätten versucht, durch eine Bewegung der Erde auch die scheinbare Bewegung der an und für sich als ruhend vorausgesetzten Sonne zu retten. Dies im Auge behalten, kann man aus jenem Passus von der Sonne noch eher ein Argument für als gegen unsere Aufstellung machen; jedenfalls aber würde dieser Zusatz, falls der in ihm liegende Gedanke auf Herakleides Pontikos zurückgeht, dafür Zeugniss ablegen, dass Herakleides seine Hypothesen nicht bloss aphoristisch hinwarf, sondern in allen ihren Consequenzen auch durchdachte.

Gehen wir nun zur nächsten Stelle über, so werden wir finden, dass dieselbe nicht nur unsere obigen Aufstellungen bestätigt, sondern auch das, was wir bisher nur als wahrscheinlich aussprechen konnten, zu voller Gewissheit erhebt. Die Situation ist in dieser neuen Stelle insofern dieselbe wie in der eben besprochenen, als Simplikios, wiederum von seiner verfehlten Ansicht über die Lehre des Herakleides ausgehend, es versucht, diese Lehre zu widerlegen. Dagegen ist der Ort der Einfügung[21]) unserer neuen Stelle sowie

[21]) Nämlich bei Aristoteles, de caelo II, 14 und zwar ed. Bekk., pag. 297 a 2, d. h. dort, wo Aristoteles die Ruhe der Erde zu erweisen sucht.

auch zum grösseren Theile der innere Gedankengang derselben durchaus sachgemäss. Die Stelle selbst lautet[22]): τοῦτο δὲ ἂν συνέβαινε, καὶ εἰ μεταβατικὴν ἐποιεῖτο κίνησιν ἡ γῆ· εἰ δὲ κύκλῳ περὶ τὸ κέντρον, ὡς Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ὑπετίθετο, τῶν οὐρανίων ἠρεμούντων, εἰ μὲν πρὸς δύσιν, ἐκεῖθεν ἂν ἐφάνη τὰ ἄστρα ἀνατέλλοντα, εἰ δὲ πρὸς ἀνατολάς, εἰ μὲν περὶ τοὺς τοῦ ἰσημερινοῦ πόλους, οὐκ ἂν ἀπὸ διαφόρων ὁρίζοντος τόπων ὁ ἥλιος καὶ οἱ ἄλλοι πλάνητες ἀνέτελλον, εἰ δὲ περὶ τοὺς τοῦ ζῳδιακοῦ, οὐκ ἂν οἱ ἀπλανεῖς ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τόπων ἀνέτελλον, ὥσπερ νῦν· εἴτε δὲ περὶ τοὺς τοῦ ἰσημερινοῦ εἴτε περὶ τοὺς τοῦ ζῳδιακοῦ, πῶς ἂν ἐσώθη τῶν πλανωμένων ἡ εἰς τὰ ἑπόμενα ζῴδια μετάβασις ἀκινήτων τῶν οὐρανίων ὄντων;".

Zunächst bestätigt uns diese Stelle die Thatsache, dass Simplikios von der vollständig verfehlten Ansicht ausging, Herakleides habe versucht, durch eine Kreisbewegung der Erde, und zwar durch eine solche ohne Ortsveränderung, d. h. durch eine Axendrehung die scheinbaren Bewegungen der Fixsterne und der Wandelsterne zu retten. Wie aber Herakleides Pontikos diese Kreisbewegung des Genaueren sich dachte, darüber ist Simplikios sich nicht klar, er weiss nur soviel, dass es sich um eine Kreisbewegung der Erde um die Pole des Aequators oder der Ekliptik handelt. Dabei schimmert aber selbst in der verfehlten Darstellung des Simplikios soviel noch durch, dass jene erstere Bewegung die Bewegung des

---

[22]) Dieser Fall (sc. dass die Gestirne uns nicht so erscheinen könnten, wie sie uns thatsächlich erscheinen) würde auch eintreten, wenn die Erde eine fortschreitende Bewegung machte, wenn aber im Kreise um den Mittelpunkt, wie Herakleides Pontikos annahm, während die Himmelskörper stillstehen,

entweder nach Westen, so würden die Gestirne als von dort aufgehend erscheinen,

oder nach Osten, wenn dabei um die Pole des Aequinoktialkreises (= Aequator) so würden die Sonne und die anderen Planeten nicht an verschiedenen Stellen des Horizontes aufgehen, wenn aber um die des Thierkreises (= Ekliptik), so würden die Fixsterne nicht immer an den gleichen Stellen aufgehen wie jetzt;

ob aber um die Pole des Aequinoktialkreises oder um die Pole des Thierkreises, wie würde der Uebergang der Wandelsterne in die folgenden Sternbilder des Thierkreises gerettet, wenn die Himmelskörper unbewegt sind." Vergl.: Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria ed. Heiberg, pag. 541, 27 —542, 2.

Fixsternhimmels, diese letztere die Sonderbewegungen der Planeten rettete. Dass Herakleides Pontikos die erstere dieser beiden Bewegungen lehrte[23]), ist eine Thatsache, die so gut beglaubigt ist, als überhaupt eine Thatsache der voralexandrinischen Astronomie. Dass aber Herakleides je daran gedacht haben könnte, der Erde statt dieser Axendrehung eine solche um die Pole der Ekliptik zuzuschreiben, ist absolut unmöglich; man mache sich doch nur die Consequenzen klar; diese Möglichkeit im Ernste discutiren kann eben wieder nur ein „ἀγεωμέτρητος", oder Jemand, der Herakleides für einen „ἀγεωμέτρητος" hält. Wie aber kam Simplikios oder dessen Gewährsmann zu jener Deduction? Einfach dadurch, dass Herakleides in der That die Erde eine Kreisbewegung um die Pole der Ekliptik ausführen liess, allerdings nicht als Axendrehung, sondern als Umkreisung der Sonne[24]). Auf solche Weise und nicht anders kann die Genesis unserer Stelle gedacht werden. Simplikios oder dessen Gewährsmann glaubte eben alle Notizen, welche er über Herakleides Pontikos fand, unter einen Hut bringen zu müssen, dadurch entstand als erster Fehler die schiefe Auffassung, dass „das[25]) herakleidische System" ein geokentrisches System sei[26]), ein Fehler, der als zweiten jenes Missverständniss nach sich zog, durch welches aus der Revolution der Erde in der Ebene der Ekliptik eine Axendrehung wurde. Die beiden Kreisbewegungen, welche in unserer Stelle Simplikios einzeln ins Auge

---

[23]) Nicht aber aufstellte, vergleiche hierzu meine „Beiträge" pag. 18—19.

[24]) Man beachte auch das Unbestimmte in den Worten: „εἰ δὲ κύκλῳ περὶ τὸ κέντρον." Hierzu könnten auch noch die beiden folgenden Stellen beigezogen werden: „Ἡρακλείδης μὲν οὖν ὁ Ποντικός, οὐ Πλάτωνος ὢν ἀκουστής, ταύτην ἐχέτω τὴν δόξαν, κινῶν κύκλῳ τὴν γῆν. (Vergl.: Proclus, commentarius in Platonis Timaeum, rec. Schneider 281, E) und: „Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός κινεῖσθαι περὶ τὸ μέσον τὴν γῆν, τὸν δὲ οὐρανὸν ἠρεμεῖν ὑποθέμενος σώζειν ᾤετο τὰ φαινόμενα. (Vergl.: Cod. Coisl. 166 — Scholia in Aristotelem graeca coll. Brandis pag. 505, b).

[25]) Auch von Hultsch lernten wir oben eine Arbeit kennen, welche den zum mindesten missverständlichen Titel trägt: „Das astronomische System des Herakleides von Pontos." (Vergl. Anm. 6).

[26]) Ganz den gleichen Fehler, welchen wir hier bei Simplikios voraussetzen, finden wir z. B. bei Böckh wieder. (Vergl.: Böckh, Untersuchungen über das kosmische System des Platon, pag. 135.)

fasst, geben, richtig gedeutet, in ihrer Vereinigung eben das heliokentrische System.

Doch ich hätte mich eigentlich viel kürzer fassen können. Aus unsern beiden letzten Stellen geht jedenfalls so viel unbedingt sicher hervor, dass sowohl Herakleides Pontikos als auch Aristarch Systeme aufstellten, in denen die Bewegung der Erde nicht nur zur Erklärung der Rotation der Fixsternsphäre, sondern auch zur Darstellung der Planetenbewegungen beigezogen wurde, und damit schon ist der Beweis erbracht, dass, wie Aristarch, so auch Herakleides die um ihre Axe sich drehende Erde zugleich um die Sonne kreisen liess. Hätten sich also über die Lehre des Herakleides Pontikos auch nur unsere zwei zuletzt besprochenen Stellen erhalten, so hätte damit doch schon die Aufstellung der Behauptung, dass Herakleides Pontikos das heliokentrische System lehrte, ihre vollste Berechtigung[27]). Zum Glück für unsere Frage bietet uns aber Simplikios noch eine weitere einschlägige Stelle, und zwar eine solche, die gegenüber den bisher betrachteten den grossen Vorzug aufweist, in ihrem Wortlaute auf Herakleides Pontikos selbst zurückzugehen und so wie sie vorliegt, aus der Feder eines Astronomen zu stammen, und welche uns eben deshalb eine directe Reconstruction der Lehre des Herakleides Pontikos gestattet.

In seinem Commentar zur φυσικὴ ἀκρόασις des Aristoteles kommt Simplikios auf die Verschiedenheit der Aufgaben des Physikers und des Astronomen zu sprechen. Dabei führt er nach Alexander von Aphrodisias eine Stelle aus Geminos an, und zwar aus dessen Epitome eines Commentars zu den Meteorologicis des Posidonios[28]). In dieser so, wenn auch auf Umwegen, doch in

---

[27]) Allerdings könnte noch die Frage aufgeworfen werden, warum Archimedes, dort wo er die Theorie des Aristarch kurz auseinandersetzt, nicht auch des Herakleides Pontikos gedenkt. Die Antwort auf diese Frage bietet uns folgende Stelle aus Stobaios: „Σέλευκος ὁ Ἐρυθραῖος καὶ Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἄπειρον τὸν κόσμον.“ (Vergl.: Stobaeus, Eclogae physicae rec. Meinecke T. I, pag. 124).

[28]) In Betreff dieser Epitome vergleiche die zusammenfassenden Darlegungen bei Manitius, Γεμίνου εἰσαγωγὴ εἰς τὰ φαινόμενα, pag. 237—252. (Teubner, 1898).

authentischer Form auf uns gekommenen Stelle weist Geminos[29]) dem Physiker die Forschung nach dem Wesen der Dinge zu, während für den Astronomen alle Hypothesen, durch welche die Erscheinungen gerettet werden können, gleichberechtigt sind: „οἷον διὰ τί ἀνωμάλως ἥλιος καὶ σελήνη καὶ οἱ πλάνητες φαίνονται κινούμενοι; ὅτι εἰ ὑποθώμεθα ἐκκέντρους αὐτῶν τοὺς κύκλους ἢ κατ᾽ ἐπίκυκλον πολούμενα τὰ ἄστρα, σωθήσεται ἡ φαινομένη ἀνωμαλία αὐτῶν, δεήσει τε ἐπεξελθεῖν, καθ᾽ ὅσους δυνατὸν τρόπους ταῦτα ἀποτελεῖσθαι τὰ φαινόμενα, ὥστε ἐοικέναι τῇ κατὰ τὸν ἐνδεχόμενον τρόπον αἰτιολογίᾳ τὴν περὶ τῶν πλανωμένων ἄστρων πραγματείαν. διὸ καὶ παρελθών τίς φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός, ὅτι καὶ κινουμένης πως τῆς γῆς, τοῦ δὲ ἡλίου μένοντός πως δύναται ἡ περὶ τὸν ἥλιον φαινομένη ἀνωμαλία σῴζεσθαι. ὅλως γὰρ οὐκ ἔστιν ἀστρολόγου τὸ γνῶναι, τί ἠρεμαῖόν ἐστι τῇ φύσει καὶ ποῖα τὰ κινητά, ἀλλὰ ὑποθέσεις εἰσηγούμενος τῶν μὲν μενόντων, τῶν δὲ κινουμένων σκοπεῖ, τίσιν ὑποθέσεσιν ἀκολουθήσει τὰ κατὰ τὸν οὐρανὸν φαινόμενα“ [30]). Diese Stelle sagt unter Anderem klar und deutlich aus, dass ein gewisser Herakleides Pontikos aufgetreten sei und behauptet habe, auch wenn die Erde

---

[29]) Wenn ich kurzweg Geminos schreibe, so möchte ich doch gleich in diesem ersten Falle ausdrücklich darauf hinweisen, dass ich vielleicht mit besserem Rechte Posidonios schreiben würde; nur weil unsere Notiz, wenigstens in der Form, in welcher sie vorliegt, aus der Feder des Geminos stammt, wähle ich diesen Namen.

[30]) Zum Beispiel, warum scheinen die Sonne, der Mond und die Planeten sich nicht gleichförmig zu bewegen? „Antwort:“ Wenn wir die Kreise derselben ekkentrisch voraussetzen, oder annehmen, dass die Gestirne auf einem Epikykel sich bewegen, so wird die scheinbare Ungleichförmigkeit derselben gerettet, und es ist noch nöthig auszuführen, auf wie viele Arten es möglich ist, dass diese Erscheinungen zu Stande kommen, so dass die Lehre von dem thatsächlichen Verhalten der Wandelsterne mit der als möglich gesetzten Begründung übereinstimme. Deshalb ist auch ein gewisser Herakleides Pontikos aufgetreten und sagt, auch wenn die Erde in irgend einer Weise sich bewege, und die Sonne in irgend einer Weise stillstehe, könne die scheinbare Ungleichförmigkeit in Bezug auf die Sonne gerettet werden. Im Allgemeinen nämlich ist es nicht Sache des Astronomen zu erkennen was seiner Natur nach ruhig ist und welches die bewegten Dinge sind, sondern indem er Hypothesen einführt von feststehenden Dingen einerseits und sich bewegenden andererseits untersucht er, mit welchen Hypothesen die Erscheinungen am Himmel übereinstimmen.“ Vergl.: Simplicii in Aristotelis physicorum libros IV priores commentaria ed. Diels, pag. 292. 15—26.

sich in irgend einer Weise bewege, und die Sonne in irgend einer Weise stillstehe, könne eine gewisse Unregelmässigkeit erklärt werden.

Lassen wir zunächst die Frage ganz aus dem Spiele, ob uns unsere Stelle, wie wir einmal annehmen wollen, auch thatsächlich das Recht giebt, in Herakleides Pontikos denjenigen Forscher zu sehen, welcher jene kurz skizzirte Hypothese zur Erklärung der περὶ τὸν ἥλιον φαινομένη ἀνωμαλία beizog, und wenden wir uns zuerst dieser Hypothese selbst zu.

Der ganzen griechischen Astronomie lag die Annahme zu Grunde, dass Sonne, Mond und die Planeten mit gleichförmiger Geschwindigkeit in Kreisen sich bewegen[31]); eine Annahme, welche der griechischen Astronomie zugleich auch ihre erste Aufgabe zuwies. Jede Unregelmässigkeit im Laufe eines Wandelsterns konnte deshalb nur eine scheinbare sein, daher die Bezeichnung ἡ φαινομένη ἀνωμαλία. Welche Unregelmässigkeit wird aber in unserer Stelle durch den Beisatz περὶ τὸν ἥλιον näher gekennzeichnet? Nichts scheint einfacher als eine Beantwortung dieser Frage: „Natürlich eine Unregelmässigkeit im scheinbaren Laufe der Sonne." In der That haben auch Männer wie Böckh[32]), Bergk[33]) und Martin[34]) diese Erklärung entweder direkt gegeben oder stillschweigend als selbstverständlich vorausgesetzt; Schiaparelli[35]) gebührt das Verdienst, zuerst die Unhaltbarkeit dieser Antwort nachgewiesen zu haben.

In der Schrift des Herakleides, welcher Geminos sein Citat entnimmt, war, wie jenes καί beweist, unmittelbar vorher eine andere Möglichkeit zur Rettung der περὶ τὸν ἥλιον ἀνωμαλία ins Auge gefasst gewesen, so dass dort unbedingt aus dem ganzen

---

[31]) „ὑπόκειται γὰρ πρὸς ὅλην τὴν ἀστρολογίαν ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς πέντε πλανήτας ἰσοταχῶς καὶ ἐγκυκλίως καὶ ὑπεναντίως τῷ κόσμῳ κινεῖσθαι." Vergl.: Γεμίνου εἰσαγωγὴ εἰς τὰ φαινόμενα cap. I.

[32]) Vergl.: Böckh, Untersuchungen, pag. 135—137.

[33]) Vergl.: Bergk, fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie, pag. 151.

[34]) Vergl.: Mémoires de l'institut national de France. — Académie des inscriptions et belles-lettres. T. XXX, 2e partie, pag. 26 sq.

[35]) Vergl.: Schiaparelli, Origine etc., pag. 88—92.

Zusammenhange hervorging, was unter diesem an und für sich etwas unbestimmten Ausdrucke zu verstehen sei. Wenn dann weiterhin Geminos in der oben wiedergegebenen Weise das Citat seinen Betrachtungen einflicht, so ging er doch wohl auch davon aus, dass in diesem neuen Zusammenhange jener Ausdruck nicht misszuverstehen sei. In der That, würde sprachlich jener Ausdruck nicht selbst auf die Sonne hinzuweisen scheinen, so würde darunter jeder unbefangene Leser aus dem ganzen Zusammenhange unbedingt in erster Linie eine Unregelmässigkeit im scheinbaren Laufe der Planeten suchen, und zwar jene grosse, auffällige und sicherlich Herakleides Pontikos einzig bekannte Unregelmässigkeit, welche in den Stillständen und Rückgängen der Planeten zum Ausdruck kommt, und zu deren Darstellung die Epikykeln oder die beweglichen Ekkentern dienten.

Zwei verschiedene „Anomalien“ im scheinbaren Laufe der Planeten unterscheidet die antike Astronomie[36]); die eine steht in Beziehung zum siderischen, die andere zum synodischen Umlauf des betreffenden Planeten. Jene erstere — die sogenannte „erste Ungleichheit“ — nennt der Almagest: „ἡ πρὸς (παρὰ) τὰ τοῦ ζῳδιακοῦ μέρη ἀνωμαλία“ [37]); sie besteht in der Veränderung der scheinbaren Geschwindigkeit der Planeten in bestimmten Theilen des Thierkreises und war weder Eudoxus noch Kallippos bekannt. Diese letztere — die sogenannte „zweite Ungleichheit“ — nennt der Almagest: „ἡ πρὸς τὸν ἥλιον ἀνωμαλία“ [38]) oder auch: „ἡ παρὰ τὸν ἥλιον ἀνωμαλία“ [39]); sie umfasst die Stillstände und Rückgänge der Planeten und trägt ihren Namen deshalb, weil diese Stillstände und Rückgänge von der scheinbaren Entfernung der Planeten von der Sonne abhängen, d. h. stets dann auftreten, wenn die Planeten in eine bestimmte Lage zur Sonne zu stehen kommen. Wir sehen, es liegt also auch sprachlich dem gar nichts im Wege, in unserem Ausdrucke „ἡ περὶ τὸν ἥλιον ἀνωμαλία“ das zu suchen, was wir, dem ganzen Zusammenhange nach, oben unter diesem Ausdrucke

[36]) Vergl. z. B. Almagest IX, 2.
[37]) Vergl. z. B. Almagest IX, 5.
[38]) Vergl. z. B. Almagest X, 6.
[39]) Vergl. z. B. Almagest XII, 1.

vermutheten, nämlich die sogenannte zweite Ungleichheit. Herakleides war bei seinen Untersuchungen über die Planetenbewegungen, wie die Aufstellung seines tychonischen Systems darthut, von den unteren Planeten ausgegangen, und gerade bei diesen wird die zweite Ungleichheit eigentlich noch besser durch ἡ περὶ τὸν ἥλιον ἀνωμαλία charakterisirt als durch ἡ πρὸς oder ἡ παρὰ τὸν ἥλιον ἀνωμαλία, will man in der abwechselnden Verwendung jener Präpositionen überhaupt eine verschiedene Nuancirung des ganzen Ausdrucks erblicken.

An und für sich betrachtet, könnte ἡ περὶ τὸν ἥλιον ἀνωμαλία allerdings auch eine Unregelmässigkeit im scheinbaren Laufe der Sonne bedeuten, und zwar, da es keine andere giebt, diejenige, welche in der Veränderung der Geschwindigkeit der Sonne in ihrer jährlichen[40]) Bahn zu Tage tritt. Wenn in diesem Falle auch in erster Linie ἡ τοῦ ἡλίου ἀνωμαλία erwartet werden dürfte, so schreibt doch z. B. der Almagest auch von dieser einzigen Ungleichheit im Laufe der Sonne in den einleitenden Worten des 4. Kapitels des 3. Buches: „τούτων δὴ οὕτως προεκτεθειμένων, προϋποληπτέον καὶ τὴν περὶ τὸν ἥλιον φαινομένην ἀνωμαλίαν ἕνεκεν τοῦ μίαν τε εἶναι . . .“ Dagegen trägt allerdings das Capitel selbst die Ueberschrift: „περὶ τῆς τοῦ ἡλίου φαινομένης ἀνωμαλίας“, und auch das 3. Capitel desselben Buches beginnt mit den Worten: „ἑξῆς δ᾽ ὄντος καὶ τὴν φαινομένην ἀνωμαλίαν τοῦ ἡλίου δεῖξαι, ...“; die dem 5. Capitel desselben Buches beigegebene Tafel endlich aber ist bezeichnet als: „κανόνιον τῆς ἡλιακῆς ἀνωμαλίας.“

Es verbleiben also in der That zunächst sprachlich zwei Möglichkeiten der Auffassung des Ausdrucks ἡ περὶ τὸν ἥλιον ἀνωμαλία; verfolgen wir nun beide in ihren Consequenzen.

Nach der ersten Auffassung behauptet Herakleides, die zweite Ungleichheit im Laufe der Planeten könne auch dadurch gerettet werden, dass die Erde in irgend einer Weise sich bewegt, die

---

[40]) In Betreff der ganz unmöglichen Auffassung Böckhs (Vergl.: Untersuchungen, pag. 135—137), dass ἡ περὶ τὸν ἥλιον φαινομένη ἀνωμαλία sich auf den täglichen Lauf der Sonne beziehe, vergleiche meine „Beiträge“, pag. 34. Böckh sieht in „ἡ περὶ τὸν ἥλιον φαινομένη ἀνωμαλία“ überhaupt nichts anderes als: „die Erscheinungen der Sonnenbewegung.“!

Sonne in irgend einer Weise stillsteht, im Gegensatze zu einem unmittelbar vorher behandelten Systeme, bei welchem die Erde irgendwie stillstand, die Sonne irgendwie sich bewegte. Die Thatsache nun, dass Herakleides Pontikos eben zur Rettung der zweiten Ungleichheit der Planetenbewegungen das tychonische System aufstellte, berechtigt uns zu der Annahme, dass jenes System, auf welches das καί zurückweist, kein anderes als das tychonische war. Durch die skizzirte Vertauschung der Rollen von Erde und Sonne geht aber, für jeden, der auch nur über die ersten Elemente einer reinen Bewegungslehre verfügt, das tychonische System mit mathematischer Nothwendigkeit in das heliokentrische über, und Herakleides hatte von seinem Standpunkte aus nur noch nöthig, der Sonne den Mittelpunkt des Alls als Standort zuzuweisen, darauf ist wohl die Wiederholung des Wortes πως bei dem Worte μένοντος zurückzuführen, eine Wiederholung, welche sonst vielleicht auffallen könnte. Nur wenn wir das tychonische System als dasjenige voraussetzen, auf welches das καί zurückweist, ist unser Citat durchaus präcis und klar und der Uebergang zum heliokentrischen System sachlich gerechtfertigt und innerlich motivirt. Wollte man dagegen annehmen, das vorher besprochene System sei auf dem Principe der homokentrischen Sphären aufgebaut gewesen, so hätte ein Leser, der das heliokentrische System nicht schon vorher kannte, mit jenen Worten des Herakleides wohl überhaupt nichts anzufangen gewusst, günstigsten Falles hätten ihn diese Worte auf Abwege geführt, ähnlich demjenigen, auf welchen sie Martin führten. Wir sind also zu der Annahme, dass jenes καί auf das tychonische System zurückweist, nicht bloss berechtigt, sondern eigentlich gezwungen. Doch wollten wir selbst diese Annahme nicht machen, so liesse sich dennoch unserem Citate absolut kein anderer Sinn unterlegen als ein Hinweis auf das heliokentrische System.

Wie aber läge die ganze Sache, wenn ἡ περὶ τὸν ἥλιον ἀνωμαλία in unserer Stelle die Ungleichheit in der Bewegung der Sonne bedeuten würde? Vor allem müssten wir dann davon ausgehen, dass der Philosoph Herakleides es versuchte, eine „Anomalie“ zu retten, welche für den grössten Astronomen jener Zeit, Eudoxus,

nicht existirte. Aber nehmen wir einmal diese Unwahrscheinlichkeit in den Kauf und fragen wir uns, auf welche Anordnung von Erde und Sonne hätte alsdann Herakleides mit jenen Worten anspielen können? Denn dass Herakleides bei seinen Worten überhaupt etwas sich dachte, wird doch wohl unbedingt angenommen werden dürfen, und dass auch andere etwas dabei sich denken konnten, beweist gerade die Thatsache, dass ein Mann wie Geminos jene Worte citirt. Die Antwort auf unsere Frage muss unbedingt lauten: nur auf eine Anordnung, welche darauf hinausläuft, dass die Erde in einem festen Ekkenter die Sonne umkreist. Nur unter dieser Voraussetzung lässt sich die Sonnenanomalie bei einer irgendwie beschaffenen Ruhe der Sonne und Bewegung der Erde retten[41]). Und sollte noch in der herakleidischen Schrift, welcher unser Citat entnommen ist, ein innerer Zusammenhang gewahrt bleiben, so könnte jenes καί eigentlich nur auf Hipparchs festen Ekkenter zurückweisen.

Man sieht, zu welchen Abenteuerlichkeiten diese zweite Möglichkeit der Auffassung des Ausdrucks ἡ περὶ τὸν ἥλιον ἀνωμαλία führt. Wohl wäre auch hier wieder Herakleides Pontikos der Urheber eines heliokentrischen Systems, aber eines solchen mit ekkentrischer Erdbahn, und ein solches wird im Ernste wohl auch der blindeste Verehrer des herakleidischen Genies demselben nicht zuschreiben wollen[42]). Diese zweite Möglichkeit muss also für die weitere Betrachtung unserer Stelle völlig ausser Acht gelassen werden, und es verbleibt bei dem, was wir oben unter Zugrundelegung der ersten Auffassung jenes Ausdrucks entwickelten.

Darf so nun als unbedingt gesichert angesehen werden, dass in unserer Stelle die Möglichkeit der Rettung der zweiten Un-

---

[41]) Abgesehen von seiner inneren Unwahrscheinlichkeit rettet eben Martins so äusserst subtil ausgekünsteltes System die Ungleichheit der Sonnenbewegung — wie dieselbe schon Euktemon kannte, und wie wir dieselbe deshalb unbedingt auch Herakleides zuschreiben müssten — nicht.

[42]) Ich kann nur annehmen, dass Bergk sich dieser letzten Consequenzen seiner Aufstellung nicht klar wurde. Ja es hat fast den Anschein, als ob Bergk glaubte, durch ein heliokentrisches System, wie ein solches z. B. Archimedes dem Aristarch von Samos zuschrieb, werde schon die Ungleichheit der Sonnenbewegung gerettet.

gleichheit in der scheinbaren Bewegung der Planeten durch das heliokentrische System ausgesprochen wird, so wenden wir uns jetzt zu der zurückgestellten Frage, wer es war, der diese Möglichkeit ins Auge fasste. Der Versuch, diese Frage aus unserer Stelle heraus zu beantworten, führt auf eine weitere Schwierigkeit, welche diese Stelle bietet. In hohem Grade muss es nämlich befremden, dass ein Mann wie Herakleides Pontikos als „ein gewisser Herakleides Pontikos“ eingeführt wird. Doch wenn es auch fast kaum denkbar scheint, dass Geminos so schrieb, so liegt schon bei Alexander von Aphrodisias die Sache anders. Alexander war kein Astronom und Geometer wie Geminos, also zu eigenem Urtheil über Herakleides und dessen astronomische Leistungen nicht fähig; welche Trübung das Bild des Herakleides aber damals in der Auffassung eines Litterarhistorikers erfahren konnte, ersehen wir am besten aus Diogenes Laertios, einem Zeitgenossen Alexanders. Dass aber aus einer Auffassung heraus, nach welcher der gelehrte Hanswurst Herakleides überhaupt nicht ernst zu nehmen war, jenes τις beigefügt werden konnte, wer will es bestreiten? Sahen wir doch auch, wie Simplikios dem Herakleides eine Lehre unterschiebt, die für jeden, der nur mit einem Tropfen mathematischen Oeles gesalbt ist, als platter Unsinn sich darstellt. Wie mögen da erst Urtheile von Mathematikern über Herakleides gelautet haben, wenn dieselben dessen Lehren nur aus solchen secundären Quellen kannten. Ist also auch wahrscheinlich jenes τις nicht auf Geminos selbst zurückzuführen, so ist es doch nichts weniger als undenkbar, dass in der Reihe der Ueberlieferer unserer Stelle einer sich für berechtigt hielt, jenes τις beizusetzen, seiner Würdigung des Herakleides damit Ausdruck gebend. Auch das παρελθών, als Terminus technicus für ein öffentliches Auftreten vor einer Versammlung, fällt im Zusammenhange unserer Stelle sprachlich auf. Behalten wir aber im Auge, dass es sich bei den Worten des Herakleides augenscheinlich um ein wörtliches Citat des Geminos handelt, so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass die Verwendung des Wortes παρελθών im Zusammenhang des ganzen Citats in der Quelle, aus welcher Geminos schöpft, ihre Motivirung fand. Fasse ich das alles zusammen, so komme ich zu dem Schlusse, dass,

wenn die Worte παρελθών τις auch zu mancherlei Bedenken Veranlassung geben, denselben dennoch kein Grund entnommen werden kann, der uns berechtigen würde, unsere Stelle unbedingt für corrumpirt zu erklären. Ehe ich jedoch in der weiteren Behandlung unserer Stelle fortfahre, muss ich auf eine zweite Lesart derselben zu sprechen kommen.

Bieten auch die besten Codices den bisher unserer Betrachtung zu Grunde gelegten Wortlaut[43]), so hat doch ausser den von Aldus und Brandis besorgten Drucken[44]) auch eine Handschrift[45]) der Ambrosiana das Wort ἔλεγεν hinter dem Worte Ποντικός eingefügt. In dieser Fassung könnte die Stelle zunächst auf doppelte Weise interpunktirt werden. Entweder: „διὸ καὶ παρελθών τίς φησιν· Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἔλεγεν, ὅτι κτλ.“ (Deshalb ist auch Jemand aufgetreten und sagt: Herakleides Pontikos hat behauptet, dass etc.) oder: „διὸ καὶ παρελθών τις, φησὶν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς, ἔλεγεν ὅτι κτλ.“ (Deshalb ist auch Jemand aufgetreten, berichtet Herakleides Pontikos, und sagte, dass etc.). Nach der ersten Auffassung[46]) wäre wiederum Herakleides Pontikos der Urheber des heliokentrischen Systems; dagegen liegt bei der zweiten Art der Zeichensetzung die Sache anders, hier referirt Herakleides Pontikos nur über eine Hypothese eines Andern, und eben diese zweite Art der Zeichensetzung bieten die Drucke von Aldus und Brandis. Aber selbst von der Lesart der Aldina ausgehend ist Böckh[47]), der eben nur diese Lesart kannte, zu dem Resultat gekommen: „der Jemand ist Herakleides selber.“ Im Gegensatze zu Böckh glaubte Bergk[48]) die Stelle nicht so hinnehmen zu können, wie die Aldina dieselbe bot, er liest: „διὸ καὶ προελθών φησιν·

[43]) Vergl. eben die kritische Ausgabe von Diels.

[44]) Vergl.: Simplicii commentarii in octo Aristotelis physicae auscultationis libros Venetiis in aedibus Aldi, 1526, fol. 65, r; und Scholia in Aristotelem graeca coll. Brandis, pag. 348.

[45]) Vergl.: Schiaparelli, die Vorläufer des Copernicus im Alterthum, deutsch von Curtze, Leipzig 1876, pag. 68.

[46]) Doch muss zugegeben werden, dass sprachlich unbedingt die Interpunction der Aldina vorzuziehen wäre.

[47]) Vergl.: Böckh, Untersuchungen, pag. 133—141.

[48]) Vergl.: Bergk, fünf Abhandlungen, pag. 150.

Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἔλεγεν, ὅτι κτλ." und schreibt dazu: „Alexander theilt nur auszugsweise die Ansichten des Geminos mit, διὸ καὶ προελθών φησι sind Worte Alexanders, mit denen er ein neues Excerpt aus Geminos einleitet; folglich liegt kein direktes Citat aus einer Schrift des Herakleides vor, sondern Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἔλεγεν κτλ. ist eine Bemerkung des Geminos, welche Alexander wortgetreu mittheilt. Denn προελθών ist der gewöhnliche Ausdruck, wenn man eine Schrift wörtlich excerpirt und Einzelnes übergeht."

Obgleich also nach der Lesart der Aldina Herakleides Pontikos nicht als der Urheber des heliokentrischen Systems erscheint, so führten dennoch sowohl Böckhs Interpretation der unveränderten Stelle als auch Bergks geistreiche Conjectur[49]) zu dem gerade entgegengesetzten Endergebniss. Doch darf uns dies nicht allzusehr wundern. Ist es überhaupt denkbar, dass Geminos jene Andeutung des heliokentrischen Systems nicht mit dem Namen seines Urhebers, sondern mit dem mehr als gleichgültigen Namen eines blossen Referenten verknüpft hätte? Da müsste unbedingt ein Doppeltes angenommen werden: Erstens, dass Geminos den Namen jenes Urhebers selbst nicht kannte, sondern in Betreff der ganzen Frage einzig und allein auf den citirten Bericht des Herakleides Pontikos angewiesen gewesen wäre, und zweitens, dass Herakleides Pontikos bei diesem Berichte, über eine von ihm augenscheinlich als wichtig erkannte Theorie, da wo er ausdrücklich auf den Urheber desselben zu sprechen kommt, sich mit einem blossen τις begnügt hätte[50]). Wahrlich zwei Annahmen, von denen jede an und für sich schon höchst unwahrscheinlich ist; wie viel unwahr-

---

[49]) Schiaparelli weist ebenfalls auf einige Möglichkeiten, die Stelle anders zu emendiren, hin: In παρελθών könnte etwa der Name des Autors des heliokentrischen Systems oder eine Bezeichnung für eine bestimmte Klasse von Menschen (z. B. in der Form παρ' ἡμῖν oder τῶν πυθαγορικῶν) verstümmelt vorliegen; auch die Ersetzung der Worte παρελθών τις durch Πλάτων, ὡς regt Schiaparelli an. Vergl.: Schiaparelli, Origine, pag. 87.

[50]) Die abenteuerliche Interpretation unserer Stelle durch Gruppe, welcher in der eigenthümlichen Fassung derselben Absichten wittert (Vergl.: Gruppe, die kosmischen Systeme der Griechen, Berlin 1851, pag. 134—135) wurde schon von Böckh gebührend zurückgewiesen. (Vergl.: Böckh, Untersuchungen, pag. 133—141.)

scheinlicher ist dann erst eine Annahme, welche diese beiden zu ihrer Voraussetzung hat.

Schon um solcher Gründe willen müssten wir die Lesart der Aldina, will man dieselbe nicht interpretiren wie Böckh, sowie jede Conjectur zu derselben, die Herakleides zum blossen Referenten der Theorie eines nicht näher bezeichneten „τις“ macht, zurückweisen, wenn überhaupt nicht schon in einem Falle wie dem unserigen in allererster Linie unbedingt die von den besten Codices einstimmig überlieferte Lesart allen weiteren Folgerungen zu Grunde gelegt werden müsste. Wir kehren deshalb zu unserer alten Lesart zurück, nachdem noch der Vermuthung Ausdruck gegeben sein soll, dass vielleicht die nicht wegzuleugnende Härte in der Construction von φησιν mit ὅτι zur Einschiebung des ἔλεγεν Veranlassung war.

Wir haben oben die Schwierigkeiten zu lösen versucht, welche in den Worten παρελθών τις liegen, nichts desto weniger muss zugegeben werden, dass diese Worte eigentlich so recht zu Conjecturen herausfordern. Bei der Werthung solcher Conjecturen müssen wir von den folgenden Gesichtspunkten ausgehen. Die Stelle giebt, so wie sie in den besten Codices vorliegt, einen guten Sinn: Herakleides Pontikos bezeichnete auch das heliokentrische System als eine zur Darstellung der Planetenbewegungen brauchbare Hypothese. Gegen einen Versuch der Aenderung unserer Lesart, wodurch zugleich eine Aenderung dieses Sinns bedingt würde, ist deshalb äusserste Vorsicht geboten; dagegen brauchen wir für unsere Zwecke auf eine Werthung solcher Conjecturen, welche jenen Sinn unberührt lassen, nicht näher einzugehen. Thatsächlich liegt allerdings für unsere Lesart kein Vorschlag zur Abänderung vor, der in gleicher Weise Anspruch auf Berücksichtigung erheben würde, wie die „kritische Nachhülfe“, welche Bergk der Lesart der Aldina angedeihen liess. Dagegen fehlt es nicht an einzelnen Winken, in welcher Richtung etwa vorgegangen werden könnte[51]), doch würden diese Winke alle zu Lesarten

[51]) Schiaparelli berührt die Möglichkeiten, dass in παρελθών τις der Titel derjenigen herakleidischen Schrift verborgen liege, aus welcher Geminos sein

führen, welche den Sinn unserer Stelle nicht alterirten; ein Ergebniss, das, wie gesagt, nicht anders zu erwarten ist. So lange in unserem Citate Herakleides Pontikos in direkte Beziehung zum heliokentrischen System gebracht wird, ist eigentlich nicht abzusehen, welche andere Beziehung sinngemäss dies sein könnte, als die Beziehung des Autors zu seiner Lehre. Es ist deshalb nur noch eine Möglichkeit eines kritischen Eingriffs in unsere Stelle ins Auge zu fassen, nämlich der Versuch, die Schwierigkeiten dadurch lösen zu wollen, dass die Worte „Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός“ für eine spätere Glosse erklärt werden.

Diesen Weg schlägt in der That Tannery ein [52]); derselbe schreibt: « Or, il saute aux yeux que, si le texte primitif portait simplement: „Διὸ καὶ παρελθών τίς φησιν ὅτι, κ.τ.ε., un glossateur a pu noter en marge, comme explication de τις, le nom d'Héraclide du Pont, qui sera ensuite naturellement passé dans le texte. — La suppression de ce nom remet tout en ordre ». Um diese Behauptung zu erweisen, giebt Tannery unsere Stelle in ihrem ganzen Zusammenhange wieder, und übersetzt sie dabei folgendermassen « Aussi on viendra même dire qu'en supposant, dans certaines conditions, la terre mobile et le soleil immobile, on peut rendre compte de l'anomalie solaire ». Hierzu bemerkt dann Tannery noch: « L'expression διὸ καὶ παρελθών τίς φησιν cadre tout naturellement, comme on le voit, avec le développement du sujet ». Allerdings in dieser Uebersetzung klappt alles, doch gilt dasselbe keineswegs vom griechischen Texte selbst. „Διὸ καὶ παρελθών τίς φησιν heisst eben: „deshalb ist auch einer aufgetreten und sagt.“ Παρελθών ist und bleibt ein Terminus technicus für ein öffentliches Auftreten in irgend einer Versammlung etc., und jede Uebersetzung, welche das τις mit dem unpersönlichen „man“ wiedergiebt, verschleiert deshalb nur die Schwierigkeit, welche in der Wahl jenes Wortes liegt, löst dieselbe aber nicht. Und dann erheben sich bei Tannerys Vorschlag zum Theil jene Bedenken wieder,

---

Citat entnimmt, oder dass jene Worte ursprünglich irgend eine nähere Bezeichnung enthielten, d. h. etwa z. B. περὶ τούτων gelautet hätten. (Vergl. Schiaparelli, Origine pag. 88.)

[52]) Vergl.: Tannery, Sur Héraclide du Pont, Revue des études grecques 1890, pag. 305—311.

welchen ich oben Ausdruck verlieh, als es sich um die Zurückweisung jener Lesart handelte, welche das heliokentrische System einem nicht näher bestimmten τις zuschrieb. Wenn Geminos, nachdem er die bekannten astronomischen Hypothesen aufgezählt hat, nun auch noch eine letzte, fernliegende, von keinem der grossen beobachtenden Astronomen recipirte Hypothese — von der er sich sagen muss, dass sie den meisten seiner Leser neu sei, ja gerade zu paradox klingen müsse — mit ein paar Worten einführen will, so können diese Worte nimmermehr gelautet haben: „Διὸ καὶ παρελθών τίς φησιν", hier musste unbedingt gleichsam als Gewährsmann diejenige Person genannt werden, welche „auftrat und sagte". Die mit Recht oder Unrecht vermuthete Corruption unserer Stelle wäre in erster Linie in den Worten παρελθών τις zu suchen. Die Streichung der Worte Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός hebt die Schwierigkeiten unserer Stelle nicht nur nicht, sondern vermehrt dieselben eher noch; ungleich weiter würde man da unbedingt mit der oben ins Auge gefassten Wiederausmerzung des τις kommen. Und zu allem hin werden wir sogleich sehen, dass bei Tannery eben auch die Probe auf das Exempel nicht stimmen will: Tannery ist doch verpflichtet plausibel zu machen, warum der Glossator gerade den Namen des Herakleides Pontikos zur Erklärung des τις beifügte.

« Comment donc la glosse erronée a-t-elle pu s'introduire? » Diese Frage beantwortet Tannery mit den Worten: « Un annotateur du IIe ou du IIIe siècle de notre ère, à une époque où Héraclide du Pont était suffisamment connu par les doxographes comme ayant attribué un mouvement à la terre, a très bien pu, sur les mots κινουμένης πως τῆς γῆς, penser immédiatement à Héraclide plutôt qu'à Aristarque, et écrire le nom du premier, sans faire attention à la suite du contexte ». Dabei geht Tannery von der Voraussetzung aus: « Sur ce point (d. h. über die Urheberschaft des heliokentrischen Systems), tous les témoignages de l'antiquité sont d'accord: l'invention du système héliocentrique est unanimement attribuée, non à Héraclide du Pont, mais à Aristarque de Samos ». Ja warum setzte dann der unglückliche Glossator nicht den Namen des Aristarch ein? Darf man in diesem Glossator wirklich einen Menschen suchen, der durch die Worte κινουμένης πως τῆς γῆς, ich

möchte fast sagen, so hypnotisirt ist, dass ihm die fünf unmittelbar folgenden, sogar mit τοῦ δὲ eingeleiteten Worte überhaupt nicht mehr zum Bewusstsein kommen? Und dies selbst vorausgesetzt, warum griff er dann gerade den Namen des Herakleides Pontikos heraus? Aus denselben Doxographen, aus welchen ihn Tannery diesen Namen schöpfen lässt, hätte er mit ganz dem gleichen Rechte noch eine Reihe anderer Namen entnehmen können. Müsste diese Möglichkeit ihn nicht unbedingt veranlasst haben, sich die Stelle doch etwas genauer anzusehen? und dann —?

Wir sehen also, die Aufstellung Tannerys ist in ihren beiden Theilen —: in der Behauptung, dass die Streichung der Worte Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός die Schwierigkeiten unserer Stelle löse, und in dem Versuche, plausibel zu machen, wie jener Name dann später herein kam — unhaltbar und damit ist auch die letzte Möglichkeit geschwunden, aus unserer Stelle etwas anderes herauslesen zu wollen, als was nun eben einmal, sowie sie vorliegt, in ihr steht.

Gestützt auf die Autorität des Geminos dürfen wir es damit als eine wohlverbürgte Thatsache betrachten, dass Herakleides Pontikos die Möglichkeit aussprach, die Bewegungserscheinungen der Planeten durch ein System mit ruhender Sonne und bewegter Erde zu retten.

Doch wir sind zur Beantwortung der Frage nach dem Urheber des heliokentrischen Systems keineswegs auf die zuletzt besprochene Stelle einzig und allein angewiesen, haben wir doch vorher zwei andere Stellen kennen gelernt, von denen jede für sich allein schon uns zu einem ganz analogen Resultat führte. Fasse ich das alles zusammen, so glaube ich — soweit hierbei überhaupt von „Beweis“ gesprochen werden kann — mit vorliegender Arbeit den Beweis dafür erbracht zu haben, dass Herakleides Pontikos das heliokentrische System aufstellte, und zwar „aufstellte als Astronom“, d. h. dass er in demselben eine neben andern gleichberechtigte Hypothese sah, durch welche „die Bewegungserscheinungen der Wandelsterne vermittelst gleichförmiger und im Kreise sich vollziehender geordneter Bewegungen gerettet werden können“.

Wollen wir zum Schlusse kurz noch auf eine Würdigung der

Verdienste des so oft und so viel verkannten Forschers Herakleides Pontikos um die gesammte Astronomie eingehen, so kann zunächst nicht eindringlich genug auf die hohe Bedeutung hingewiesen werden, welche schon der Aufstellung des tychonischen Systems zukommt: In diesem System haben wir den Keimling, aus dem sich jene Lehren von den Epikykeln und beweglichen Ekkentern entwickelten, welche die ganze antike Astronomie beherrschten, und dieses System bildete zugleich die notwendige Vorstufe für jenes andere System, dessen Wiederaufstellung die neuere Astronomie nicht bloss äusserlich einleitete, sondern auch innerlich in ihrem ganzen Wesen bestimmte. Fanden wir in vorliegender Arbeit dazu noch, dass auch den Schritt zum coppernicanischen Weltsystem Herakleides Pontikos selbst schon vollzog, so dürfen wir, ohne Widerspruch gewärtigen zu müssen, Herakleides Pontikos den glücklichsten Forscher auf dem ganzen Gebiet der Astronomie nennen, ja wir würden der Bedeutung dieses Mannes nicht völlig gerecht, wollten wir dabei in dem Worte Glück einen Gegensatz zu dem Worte Verdienst erblicken.

VII.

Voltaire und die bernische Censur.

Von

Prof. Dr. **Haag** in Bern.

Verzeichniss der Abkürzungen:

Bg. = Voltaire, Bibliographie de ses œuvres par Georges Bengesco. 1882—1890.
Sch. R. M. = Schulratsmanual im Bernischen Staatsarchiv.
P. B. = Polizeibuch „ „ „
M. B. = Mandatenbuch „ „ „
R. M. = Ratsmanual „ „ „
C. M. = Censurmanual „ „ „

Im Januar 1781 erschien der Prospectus der Ausgabe sämmtlicher Schriften Voltaire's, welche Beaumarchais auf Grund eines Privilegiums des Markgrafen von Baden vom 18. December 1780 in Kehl vorbereitete[1]), der sog. Kehlerausgabe, der Grundlage aller modernen Ausgaben des grossen französischen Schriftstellers. Nach diesem Prospectus sollten den Subscribenten die Werke Voltaire's in 60 Octav- oder 40 Quartbänden zu Ende des Jahres 1782 abgeliefert werden. Wegen der grossen Schwierigkeiten aber, welche Beaumarchais zu überwinden hatte, konnte erst zu Anfang des Jahres 1785 der erste Theil der versprochenen Bände dem Publikum abgegeben werden[2]).

[1]) Bg. t. IV, p. 114 f.
[2]) Bg. t. IV, p. 118.

Inzwischen traf die neue typographische Gesellschaft in Bern Vorbereitungen zu einem Nachdrucke der Kehlerausgabe und lud im October 1783 ohne vorangegangene Anzeige an die Censurbehörde durch die im Land erscheinenden Zeitungen das Publikum zur Subscription auf denselben ein; ihre Directoren setzten voraus, dass sie sich der gleichen hochobrigkeitlichen Gunst zu erfreuen hätten, die der Buchdrucker François Grasset in Lausanne bei seiner Herausgabe der Voltaire'schen Werke vom Jahre 1770 u. ff. genossen hatte.

Aber das Auge des Gesetzes wacht! In der Sitzung des Schulrates vom 31. October 1783 that der Professor theologiae Joh. Stapfer in seiner Eigenschaft als Censor der geistlichen Bücheren den Anzug:[3])

„Da etwa vor 10 Jahren 2 Werker des H. von Voltaire, als die Pucelle d'Orleans und dessen Dictionaire Phil: aus Befehl der hohen Regierung durch den Scharfrichter verbrant worden, und dessen sämtliche übrige Schriften, welche die Religion ansehen, bey hoher Straf verbotten worden, die hiesige Typographische Gesellschaft aber dem ohngeacht den Druck einer neuen Auflag sämtlicher Schriften von Hh. von Voltaire zur Subscription publicieren lassen, so sehe er sich in folg aufhabender Pflicht gemüssigt, diese Publication zu ahnden; anbey Mnhghh.[4]) anheimstellend was Sie bey so bewandten Umständ zu verfügen am dienlichsten finden werden."

Prüfen wir diese Worte des gelehrten Censors und Gottesmannes auf ihre historische Wahrheit!

Den 5. Februar 1759 beantragte der Schulrat der Regierung die von den Buchhändlern und Bücherausleihern der Stadt zum Verkauf und zum Lesen angebotene neue Edition der Pucelle d'Orléans, die „das aüsserste enthalte, was in Unreinigkeit und Spötterei könne ausgedacht werden", zu verbieten[5]). Gemeint ist offenbar die Londoner Ausgabe der Pucelle vom Jahre 1758,

---

[3]) Sch. R. M. XIV, p. 10.
[4]) D. h. den Mitgliedern des Schulrats.
[5]) Sch. R. M. IX, p. 132 ff.

ein Nachdruck derjenigen vom Jahre 1756[6])[7]). Die Regierung genehmigte den Antrag des Schulrates und beschloss nach einem weitern Antrag desselben eine Revision der Censurordnung, damit

---

[6]) Bg. t. I, p. 130.

[7]) Dass Voltaire auch in Bern ein beliebter Schriftsteller geworden war, für den Manche förmlich schwärmten, kann schon aus dem Umstand ersehen werden, dass der in Bern wohnende Medailleur Joh. Melchior Mörikofer von Frauenfeld im Jahre 1757 eine Voltaire-Medaille verfertigte und in Silber, Kupfer und Zinn zum Verkauf ausbot. Die eine Seite zeigte das Bildniss Voltaire's; auf dem Avers sind dessen Verdienste um die Geschichte, die epische und dramatische Poesie dargestellt durch eine Leier auf offenem Buch, unter der man eine Maske und einen Dolch erblickt, dahinter eine Trompete, alles mit einem Lorbeerkranz malerisch durchschlungen. Kenner lobten das wohlgetroffene Bildniss des „sinnreichen" Mannes, wie man aus Bern den in Zürich herauskommenden „Monatlichen Nachrichten" (p. 75 des betr. Jahrgangs) schrieb, und fanden, dass die Voltaire-Medaille noch einen grössern Grad der Vollkommenheit zeige, als die Haller-Medaille desselben Meisters.

Der bernische Schulrat nahm also, wie seinem Schreiben v. 5. Febr. 1759 zu entnehmen ist, namentlich Anstoss an der neuen Ausgabe der Pucelle vom Jahre 1756 und in der That muss man ihm zustimmen, wenn er sagte, dass dieselbe das äusserste enthalte, was in Unreinheit und Spötterei könne ausgedacht werden. Eine Vergleichung der editio princeps mit der neuen Edition lehrt uns, dass der Schulrat vor allem den Schluss des 18. Gesanges der letztern im Auge hatte, in welchem das Abenteuer der bis anhin keuschen Johanna mit dem sie liebenden Esel, das im 14. Gesang der ersten Ausgabe durch die Dazwischenkunft Dunois' beendigt wird, bevor das dem Himmel entstammende edle Thier Erhörung seiner kühnen Wünsche fand, weiter geführt wird.

Mais ce bel âne est un amant céleste

(sagt die Heldin in der neuen Ausgabe zu sich selber, von den einschmeichelnden Worten des neben ihr knieenden geflügelten Wesens bereits bethört).

Il n'est héros si brillant et si leste;
Nul n'est plus tendre et nul n'a plus d'esprit,
Il eut l'honneur de porter Jésus Christ;
Il est venu des plaines éternelles;
D'un séraphin il a l'air et les aîles;
Il n'est point là de bestialité;
C'est bien plutôt de la divinité.
. . .
L'âne est pressant, et la belle agitée
Ne peut tenir, dans son émotion,
Le gouvernail que l'on nomme raison.

das Uebel der Verbreitung schlechter Bücher vollständig ausgerottet werde. Bis dahin hatten die Buchhändler ihre Bücher, die sie auf Lager hielten, nur dann visitiren lassen müssen, wenn man es von ihnen verlangte, d. h. die zwei Censoren veranstalteten von Zeit zu Zeit die sog. Ordinarj-Visitation, nun bestimmte aber die Regierung „nach dem Exempel anderer wohl policierten Staaten“ [8]),

„1) dass“ — mit Beibehaltung der Ordinarj-Visitation — „allen Buchhändleren in dero Landen verbotten werde, kein Neüwes Buch zu verkauffen, es seye dann solches vorher von denen bestellten Censoren examiniert und aprobiert worden.

„2. Dass selbige den bestelten Herren Censoren fürderlich von denen habenden Bücheren einen Catalogum übergeben, um

---

Und nun folgt die Schilderung des Begattungsactes in einer cynisch-rohen Weise, wie man sie wohl nirgends mehr findet. Wahrlich, über solche Verirrung der Phantasie, wie sie der gottbegnadete Dichter hier zeigt, der ja auch in diesem Gedicht an vielen Stellen aus dem Füllhorn seiner Poesie die schönsten Blüten ausschüttet, ist kein Urtheil zu schroff. In der folgenden Ausgabe 1762 in 20 Gesängen, die gegen die früheren viele Veränderungen und Erweiterungen zeigt, jedoch in manchen Stücken wieder auf die erste zurückgeht, ist diese ganze hässliche Scene zur grossen Genugthuung des Lesers wieder weggelassen.

Ferner wird der bernische Schulrat noch besonderen Anstoss genommen haben an folgender Episode der Ausgabe von 1756, welche in der ersten Edition sich noch nicht findet und in derjenigen von 1762 ebenfalls wieder fallen gelassen ist. Voltaire führt uns da in die Unterwelt, wo Prälaten und Mönche, Kirchenlehrer und Prädikanten ewige Strafe verbüssen. Unter ihnen sieht man auch den Genfer Calvin in einem grossen, glühenden Kessel:

à son regard farouche, atrabilaire
On connoissoit de l'orgueilleux sectaire
Le mauvais cœur, l'esprit intolérant,
L'ame jalouse et digne d'un tyran.
Tout en cuisant, il sembloit être encore
Dans sa cité, qu'un galant homme abhorre,
Et que redoute un esprit dégagé
Des contes vieux, et du sot préjugé,
A voir rôtir Servet le grand apotre.

Die evangelischen Orte hatten es aber gebilligt, dass nach dem Willen Calvin's gegen den Ketzer Servet eingeschritten werde, also war die Vision Voltaire's selber Ketzerei!

[8]) P. B. XIII, p. 689 ff.

zu wüssen, ob von denen darin enthaltenen Bücheren nicht etwann dergleichen darunder begrifen, deren Verkauf zu verbieten. Massen Sie keine andere als die censiert, oder sonst bewilligten Bücher feil halten mögen.

„3. Endlichen dass solche angehalten werden, dieserem Ihr Gnaden Will nachzuleben und daharige Befolgung durch ein Gelübt an Eidesstatt Ihnen Mnhwh. zusagen und versprechen."

Die zuwiderhandelnden Buchhändler sollten mit der Confiscation der noch vorhandenen Exemplare des betr. Buches bestraft werden und einer Busse von 20 Thalern, welche zu gleichen Theilen der Bernischen Bibliothek, den Censoren und dem „Verleider" zufallen sollten.

Den Bestimmungen dieses Reglements hatten sich auch die fremden Buchhändler, welche an den Jahrmärkten Bücher feil boten, sowie diejenigen, welche Bücher zum Lesen ausliehen, zu unterziehen. Zu gleicher Zeit wurde zu wirksamerer Beaufsichtigung der Buchläden die Zahl der Censoren verdoppelt; von nun an amteten in der Stadt Bern vier Censoren, zwei für die geistlichen und zwei für die weltlichen Bücher. Alle vier waren Mitglieder des Oberen Schulrates, da die Censur von je her dieser Behörde überbunden war; die Ernennung der Censoren stand dem Schulrat selber zu. Die Censoren der geistlichen Bücher waren Professoren der Academie, die dem geistlichen Stande angehörten, diejenigen der weltlichen Bücher wurden aus dem weltlichen Stande gewählt. Im welschen Cantonstheil hatten die Curatoren der Academie zu Lausanne in Verbindung mit der dortigen Academie für die Bekanntmachung des Censurreglements zu sorgen; die Bussen, welche in der Waat von den Zuwiderhandelnden erhoben wurden, sollten zu einem Drittel für die Lausanner Bibliothek verwendet werden.

Von den zwei Censoren, welche nach der neuen Ordnung zu den zwei alten hinzugewählt wurden (den 21. Februar 1759), war der eine der oben genannte Professor Stapfer. Den 6. März kam die neue Censurcommission zur constituirenden Sitzung zusammen und vertheilte unter ihre Mitglieder die fünf Buchläden der Stadt Bern zur Visitation. Die Inhaber derselben waren zu dieser

Sitzung eingeladen; es stellten sich aber nur drei, welchen nun die neue Censurordnung „abgelesen und intimirt und anbey ein Gelübd darüber abgenommen wurde“ [9]). Was mit den zwei Sündern geschah, die nicht erschienen, besagen unsere Quellen nicht [10]).

---

[9]) Sch. R. M. IX, p. 205.

[10]) Der Umstand, dass mit der Pucelle d'Orléans zugleich das Buch des Helvetius de l'Esprit interdiciert wurde, weil es nach der Ansicht des Schulrates „den völligen Materialismus lehre und durch den kürzesten Weg zum Unglauben und zur Freygeisterey führe“, gab Veranlassung zu einer Anecdote, die auch Tillier in seiner bernischen Geschichte (V. p. 248) seinen Lesern mittheilt. „Schnell hatte man“, so schreibt er „bei ihrem ersten Erscheinen das schmutzige Gedicht Voltaires la pucelle d'Orléans zu unterdrücken gesucht. Man erzählt sich, dass bei dieser Gelegenheit der mit der Nachforschung beauftragte geistreiche Bibliothekar Sinner von Balaigues dem Amtsschultheissen folgenden komischen Bericht abgestattet habe: « Monseigneur, malgré le zèle que j'ai mis à exécuter vos ordres, mes recherches sont resté[es] infructueuses, et je n'ai trouvé dans toute la ville ni esprit ni pucelle ».

Nun, es kann ja sein, dass der gelehrte Sinner von Balaigues in Gesellschaft den Witz machte, dass man in Bern bei allfälliger Nachforschung weder esprit noch pucelle finden würde, auf jeden Fall ist die Form, in die man dann später diesen Witz einkleidete, schlecht gewählt und zeugt von vollständiger Unkenntniss der Verhältnisse. Durch das Edict der Regierung vom 10. Februar 1759 verbot die Regierung den Verkauf der in Rede stehenden zwei Bücher und beauftragte den Schulrat das Verbot durch die Zeitungen und die Amtleute den Buchhändlern und dem Publikum bekannt zu machen. Ein Weiteres aber geschah damals nicht; gar keine Rede davon, dass irgend Jemand beauftragt worden wäre, die Stadt Bern, beziehungsweise deren Buchläden nach den verbotenen zwei Büchern zu untersuchen und dem im Amt stehenden Schultheissen Bericht über die Untersuchung abzustatten. So etwas geschah erst im Jahre 1764, da es sich um die Verbrennung des Dictionnaire philosophique von Voltaire handelte. Und wäre wirklich anno 1759 Jemand beauftragt worden bei den Buchhändlern, Bücherausleihern u. s. w. den noch vorhandenen Exemplaren nachzuspüren und sie der obersten Behörde auszuliefern, so wäre nicht der Bibliothekar der Beauftragte gewesen, sondern der Grossweibel in Verbindung mit dem Rathausammann und dem Gerichtsweibel. Zu Anfang des Jahres 1759 aber waren diese Aemter folgendermaassen besetzt:

Grossweibel: Joh. Rud. Daxelhofer,
Rathausammann: Franz Em. v. Bonstetten,
Gerichtsschreiber: Samuel Haller.

Nach dem von uns Mitgetheilten kann des Weiteren ersehen werden, dass Tillier fälschlich sagt, die Pucelle sei bei ihrem ersten Erscheinen in Bern verboten worden; es geschah erst wenigstens 3 Jahre nachher.

Den 8. Juli 1762 beantragte der Schulrat der Regierung, Rousseau's Emile auf die Liste der verbotenen Bücher zu setzen[11]). Noch in derselben Sitzung, da dies geschah, wurde von einem Mitglied des Schulrats geahndet[12]), „dass auch in verschiedenen von denen Werken des Herrn de Voltaire irrige und sonderheitlich unserer Christlichen Religion nachteilige Gedanken sich befinden, und dass demnach nötig wäre ein Einsehen zu tun, um zu verhindern, dass dergleichen Werke nicht je mehr und mehr bekannt wurden.“ Diese „Ahndung“ gab Veranlassung zu einer Weisung an die Censoren, sie sollten die bis anhin erschienenen Schriften Voltaire's „examinieren“ und ihr Befinden sobald möglich dem Plenum des Schulrats mitteilen.

Die Herren Censoren hatten es aber mit diesem Auftrag nicht sehr eilig; sie schwiegen — 2½ Jahre lang, sie schwiegen, bis zu Ende des Jahres 1764 ein neuer Sturm gegen Voltaire losbrach.

1764 war bekanntlich die erste Ausgabe des Dictionnaire Philosophique von Voltaire erschienen; den 26. September dieses

---

In Bezug auf das Verbot von Helvetius' Werk de l'esprit sei hier noch die Bemerkung angefügt, dass es einen heutzutage doppelt schmerzen muss, dass der orthodoxe Unverstand und Uebereifer auch in der Republik Bern darin ein den Sitten gefährliches Buch erblickte, doppelt schmerzen, weil sein Verfasser in der Ueberzeugung, dass nur in der Republik die wahre Tugend gedeihen könne, seiner überaus wohlwollenden Gesinnung gegen die Schweiz unverhohlen Ausdruck giebt und die naive Meinung vertritt, in diesem glücklichen Lande, an dem auch jeder Einzelne ein Vorbild nehmen könne, gebe es weder Intriguen noch Verfolgungen. Wahrscheinlich hätte er im Jahre 1759 folgende Worte nicht mehr geschrieben (de l'Esprit, III, p. 157 in der Pariser Ausgabe vom Jahre 1758, b. Durand):

« Le bonheur n'est point l'appanage des grandes places; il dépend uniquement de l'accord heureux de notre caractère avec l'état et les circonstances dans lesquelles la fortune nous place. Il en est des hommes comme des Nations; les plus heureures ne sont pas toujours celles qui jouent le plus grand rôle dans l'univers. Quelle Nation plus fortunée que la Nation Suisse! A l'exemple de ce peuple sage, l'heureux ne bouleverse point le monde par ses intrigues; content de lui il s'occupe point des autres; il ne se trouve point sur la route de l'Ambitieux; l'étude remplit une partie de ses journées; il vit peu connu et c'est l'obscurité de son bonheur qui seul en fait la sûreté.

[11]) Haag, Süddeutsche Blätter IV, 9, p. 205 ff.

[12]) Sch. R. M. IX, p. 345.

Jahres war er in Genf öffentlich verbrannt worden. Als verschiedene Exemplare bereits ihren Weg nach den bernischen Landen gefunden hatten, kam das böse Buch auch im Schoss des Schulrates den 24. Dezember 1764 zur Sprache; die Entrüstung, die sich unter seinen Mitgliedern darüber kundgab, wird am besten aus dem „Vortrag" ersehen, den sie an die Regierung richteten; er lautet also[13]):

„Vor Mnhh. den SchulRäthen ist angebracht worden, dass unlängst ein Buch heraussgekommen unter dem Tittel Dictionaire Philosophique, welches wider die guten Sitten, wider die geoffenbahrte Religion und selbst wider das Höchste Wesen Gottes die anstössigsten und verabscheüungswürdigsten Stellen enthaltet, und dessen Zwek schnurgerad dahin zielet, die Christliche Religion zu Boden zu werffen und aufs schimpflichste zu durchziehen. Gegen ein so ruchloses Buch, davon schon verschiedene Exemplaria in hiesige Land geworffen worden, können Mnhh. die SchulRäth nicht in denen Schranken der gemeinen Censur verbleiben, sondern glauben allerdings ihrer Pflicht zu sein, E: Gn: gerechten Eifer aufzuweken, und Hochdenenselben zu Sinn zu legen, ob wider eine solche Lästerschrifft nicht auf eine ausserordentliche Weise solte gehandlet werden. In diesem Absehen haben Sie mitkommendes Exemplar zur Hand gebracht, damit E: Gn: selbiges zu Bezeügung ihres gerechten Abscheüens durch die Hand des Scharfrichters öffentlich können verbrennen, und dabey das Dictionaire philosophique in dero samtlichen Städten und Landen ernstmeinend verbieten, die vorhandenen Exemplaria hier in der Statt zu Handen des H. Grosweibels und auf dem Land zu Handen der Hh. Amtleüten einfordern, und dann im ferneren eine Buss von Einhundert Thaler grössten Theils zu gunsten des Verleiders auf alle diejenigen Kaüffer oder Verkaüffern sagen lassen, hinter welchen selbiges gefunden wurde. Alles aber seye E: G: hochen Gutfinden gehorsamst anheim gestellt."

Unsere Quellen geben nicht an, wer im Schulrath über den Dictionnaire philosophique referirte und die Veranlassung zu dieser

[13]) Sch. R. M. X, p. 102 ff.

Eingabe an die Regierung gab, aber aus folgender Weisung an die Censores librorum[14]), die in derselben Sitzung beschlossen wurde und das reinste Tadelsvotum enthält, scheint mir mit aller Sicherheit hervorzugehen, dass der Ankläger nicht dem Censorencollegium angehörte:

„Aus heüte vorgewaltetem Anlas haben Mehh. die Schul Räht nöhtig gefunden, der Hochoberkeitlichen Ordnung vom 10. Februar 1759 aufs frische die Execution zu geben; zu dem End haben Sie Mnhh. diese Ordnung hiermit Copeylich zusenden und dieselben zugleich freündlich ersuchen wollen ihre Inspection auf die samtlichen Buchläden hiesiger Stadt von neüem unter sich zu verteilen, und dabey mit Zuziehung Mshh. Prof. Wilhelmis auf Mittel und Weg bedacht zu seyn, wie die Aufsicht auf diese Buchläden könte schärfer gemacht und der Verkauff so vieler der Religion und den guten Sitten zuwiederstreitenden Büecheren genaüer eingezielet und so viel möglich gehemmt werden. Neben diesem erinnern sich Mehh. die SchulRäht, dass Sie Mnhh. schon unterm 8. Julij 1762 aufgetragen, die Werk des H. de Voltaire zu examinieren um zu sehen, welche Theile davon für unsere Christliche Religion die schädlichste seyen, und wie derselben Verkauff und fernere Bekanntmachung zu hemmen? Diese nun nahmentlich in der zu Genf heraussgekommenen Edition zu erforschen, haben Mehh. die SchulRäht Sie Mhh. hierdurch fründlich ansinnen und Ihren dissörtigen Raport mit Befürderung ababzufassen ersuchen wollen."

Aus diesem interessanten Actenstück kann auch herausgelesen werden, dass das Censurreglement vom Jahre 1759 ohne alle Wirkung geblieben war; natürlich: verbotene Früchte schmecken gut und die Buchhändler und Bücherausleiher fanden immer Mittel und Wege genug um hinter dem Rücken der Censur dieselben an den Mann zu bringen; die Geschichte der bernischen Censur ist in der Beziehung sehr lehrreich.

Im alten Bern war es stehende Sitte den Interpellanten oder denjenigen, der in einer Broschüre gegen etwas aufgetreten war oder etwas angeregt hatte, zu den Verhandlungen der Commission

[14]) l. l. p. 103.

beizuziehen, in deren Bereich der angezogene Gegenstand fiel; in Folge dessen ist man versucht, nach dem Zeddel des Schulrats an die Censoren den Prof. Wilhelmi für denjenigen zu halten, der die Verfolgung des Dictionnaire philosophique veranlasste. In der That war Wilhelmi nach der Präsenzliste im Schulratsmanual in der betreffenden Sitzung zugegen und doch kann man es kaum begreifen, dass gerade Wilhelmi, Victor von Bonstettens Freund, der aufgeklärte, litterarisch so fein gebildete Mann, die Hetze gegen Voltaire heraufbeschworen haben soll.

Es ist hier wohl am Platz, über die erste Ausgabe des Dictionnaire phil. port. Voltaire's einige Bemerkungen einzuschieben, da sich in Folge der Erweiterungen, die sie mit der Zeit erfuhr, ganz falsche Ansichten über dieselbe bildeten, schrieb doch ein Moderner, ohne Zweifel Philosoph seines Zeichens, im Brockhausschen Conversationslexikon[15]) folgende ungeheuerliche Worte: „Von seinen Bewunderern an die Spitze der Oppositionsbewegung gestellt, verkündete V. in dem Dictionnaire philosophique (1764; eine Sammlung von 7 Bänden der Artikel, welche er für Diderots berühmte Encyclopédie verfasst hatte). . .“ Nun, die jetzt selten gewordene editio princeps unseres Werks, in London 1764 erschienen, bildet einen einzigen Octavband von 344 Seiten, in welchem 73 Artikel in alphabetischer Reihenfolge behandelt werden: Abraham, Ame, Amitié, Amour, Amour nommé Socratique u. s. w. bis Vertu, dem letzten Artikel. Wie Georges Bengesco in seiner grundlegenden Bibliographie der Werke Voltaire's[16]) darstellt, stammt die Idee eines philosophischen Lexikons aus dem Jahre 1752, da Voltaire am Hofe Friedrichs des Grossen sich aufhielt. Der König selber fand an ihr Gefallen und las die ersten Artikel, welche Voltaire ihm übergab, über Abraham, den Atheismus, die Taufe u. s. w. mit Vergnügen. Die Arbeit wurde aber unterbrochen und, wie es scheint, erst im Jahre 1760 wieder aufgenommen. Da schrieb Voltaire an Madame du Deffand die bezeichnenden Worte: « je suis absorbé dans un compte que je me rends à moi même par ordre alphabetique de tout ce que je dois

[15]) XVI, p. 334 im Jahre 1887.
[16]) Bg. t. I, p. 412.

penser sur se monde-ci et sur l'autre, le tout pour mon usage et peut-être, après ma mort, pour celui des honnêtes gens."

Andere Arbeiten verursachten eine nochmalige Unterbrechung. so dass das Werk erst im Juli 1764 erschien.

Vielleicht gehe ich nicht irre, wenn ich annehme, dass an jenem Abend des 28. September 1752, da an der königlichen Tafel zum ersten Mal die Idee eines Dictionnaire philosophique aufgeworfen wurde, die Veranlassung dazu der kurze Zeit zuvor herausgekommene erste Band der Encyclopädie Diderot's und d'Alembert's gab. Man wird wohl darüber gesprochen haben, dass das grossartig angelegte Werk bis zu seiner Vollendung allzulange Zeit in Anspruch nehmen werde und dass es wünschenswerth wäre, wenigstens ein Compendium der Philosophie, wie sie jetzt in England und Frankreich sich entwickelt hatte, alphabetarisch angelegt, in Taschenformat für ein weiteres Publikum zu bearbeiten. Im discours préliminaire des ersten Bandes feierte der Verfasser desselben, d'Alembert, den Voltaire als den grossen Autoren der Gegenwart, der nie unter und nie über seinem Gegenstand stehe und die Philosophie eine anmuthige Sprache zu reden gelehrt habe (siehe auch K. Rosenkranz, Diderot's Leben und Werke I, 144). Das mag dann wiederum die Veranlassung gewesen sein, dass ein Mitglied der königlichen Tafel gesagt haben wird, der Herausgeber eines Dictionnaire philosophique portatif sei durch die Editoren der grossen Encyclopädie bereits prädestiniert, es könne nur Voltaire sein.

Der Inhalt der einzelnen Artikel bildet in der That, wie ihr Verfasser an die erblindete Madame du Deffand schreibt, sein deistisches Glaubensbekenntniss, das er p. 318, als Antwort auf die Frage « après notre sainte religion qui sans doute est la seule bonne, quelle serait la moins mauvaise? » also in kurzer Form wiedergiebt: « ne serait-ce pas la plus simple? ne serait-ce pas celle qui enseignerait beaucoup de morale et très peu de dogmes? celle qui tendrait à rendre les hommes justes, sans les rendre absurdes? celle qui n'ordonnerait point de croire des choses impossibles, contradictoires, injurieuses à la Divinité et pernicieuses au genre humain et qui n'oserait point menacer des peines éternelles

quiconque aurait le sens commun? Ne serait-ce point celle qui ne soutiendrait pas la créance par des bourreaux et qui n'inonderait pas la terre de sang pour des sophismes inintelligibles? celle dans laquelle une équivoque, un jeu de mots et deux ou trois chartes supposées ne feraient pas un souverain et un Dieu d'un prêtre souvent incestueux, homicide et empoisonneur? celle qui ne soumettrait pas les rois à ce prêtre? celle qui n'enseignerait que l'adoration d'un Dieu, la justice, la tolérance et l'humanité? »

Auf Grund dieser Worte begreift man es freilich, dass der Papst den 8. Juli 1765 den Dictionnaire philosophique auf den Index librorum prohibitorum setzte und wer ihn mit allen seinen gelehrten und zum Theil tief gehenden, jedenfalls immer eine gewaltige Belesenheit voraussetzenden Untersuchungen über die kirchlichen Dogmen durchgelesen hat, der begreift es auch, dass im Staate Bern die Kirchenlehrer gewaltigen Anstoss daran nahmen. Im Franciskanerkloster, wo die hohe Schule thronte, duldete man jetzt, so wenig wie in Rom, ein Buch, das die studierende Jugend mit dem Gifthauch des Zweifels an dem, was zu glauben vorgeschrieben war, hätte anstecken können. Es war im „Kloster" eben anders geworden, als es im vorhergehenden Jahrhundert gewesen war: damals studirten Professoren und Studenten eifrig die Werke des Cartesius und glaubten nicht, dass dies ihrer Christlichkeit Abbruch thue und sie thaten es, bis sie deshalb in Folge der Hetze fanatischer Prädicanten durch die Regierung gemassregelt wurden (1680)[17]; jetzt ging die Bewegung gegen den

---

[17]) Im Frühjahr 1680 war ein heftiger Streit ausgebrochen zwischen den bernischen Prädikanten und den Professoren der Academie: es wurden diese beschuldigt, dass sie unter ihren Zuhörern der Orthodoxie zuwiderlaufende Lehren vortragen; die Angelegenheit wurde in den officiellen Zusammenkünften der Geistlichen besprochen und vom Rat durch eine Commission untersucht, die Studenten wie die Professoren wurden einvernommen und schliesslich vom Rat beschlossen, es sei des Cartesius Lehre zu lesen und zu lehren verboten und auch die Studenten auf den fremden Universitäten sollten sich mit diesem Autor nicht mehr beschäftigen. Die Sache endigte damit, dass der tägliche Rat den drei Prädikanten der Stadt Bern die Gewalt ertheilte, dass sie jeder Zeit nach Belieben die Schriften der Studenten nach Cartesiana untersuchen könnten, um, wo ihre Spürnasen etwas verdächtiges entdeckt hätten, selbiges an gehörigem Orte anzuzeigen. Den Professoren aber, die solches

Deismus vom Schulrat, bez. von den Professoren, von der hohen Worte der Wissenschaft und freien Forschung aus. Und doch fand man es an anderen protestantischen Orten der Schweiz nicht für nöthig gegen das in Bern verfehmte Buch öffentlich vorzugehen, weder in Zürich noch in Basel. Nicht als ob in diesen Städten

---

ruhig über sich ergehen lassen mussten, wurde aufgetragen sich in „alter Vertraulichkeit und ungefälschter Bruderliebe" mit den Herrn Prädikanten zu vertragen.

Die Weisung des Rates an den Schulrat in Sachen, schon ihres Stils wegen intesserant genug, lautet (mit Weglassung dessen, was für weitere Kreise kein Interesse haben kann) also:

„Euch Mnhh. ist bekannt, dass in letst gehaltenen beyden Bern und Langenthaler Capitlen angezogen worden, ob solten unter den Studiosis allhier solche Opiniones im Schwang gehen, die nach dem Arminianismo und Socinianismo schmecken thun, inmassen darüber MeGhh. durch eine ansehnliche Commission den Sachen nachforschen, die Studenten, an denen dergleichen vermerkt worden, verhören, die Herren Professores, die auch eingezogen worden, vernemmen, und, nach langem Consultiren, das ganze Geschäfft Ihnen wiederbringen lassen; Nachdem aber Ihr Gnaden aus allem ersehen müssen, dass dadurch die hiesige Schul nicht allein in grosse Verachtung gerahten wollen, sondern auch mit derselben der hiesige Kirchenstand leiden müssen, und an benachbarten und aüsseren Orten in Verdacht kommen, Ob wäre allhier der Religion und Orthodoxey halb alles zweifelhafftig, und wüsste man nicht, was in Glaubens Sachen man Statuiren solle: Haben MeGhh. und Obere, als eine Christenliche hohe Oberkeit, denen, nach dem Exempel ihrer frommen fordern, nichts mehrers angelegen, als wie sie das erworbene Evangelium durch die reine Lehre desselben pur und unverfälscht erhalten, und auf die wehrte posteritet fortpflanzen könnten . . . Statuirt, angesehen und verordnet haben wollen,

„1. Erstlich, dass alles, so dieses Geschäffts wegen vorgegangen, von Oberkeitswegen terminirt, ausgemacht und erörtert seye, auch dessen nicht mehr gedenkt werde, sondern zwischen den Herren Predickanten die rechte alte Vertraulichkeit und ungefälschte Bruderliebe Stabilirt und vestgesetzt seyn solle.

. . .

„3. Solle des Cartesij Philosophey so weit verbotten seyn, dass nicht allein dieser Author wie auch der Anthoine leGrand und andere ihre anhängere, sondern auch ihre Lehren und neue gefährliche Dogmata weder publicé noch privatim profitirt oder gelesen werden söllen und mögen, bey poen der Entsatzung deren, so hierwider handlen wurden: und zwar unter den Studiosis auch die, so dismahlen in der fremde draussen sind, oder ins künfftig dahin verschickt werden möchten, massen die, so dismahlen draussen sind, dessen per Schreiben verwahrnet, und den künfftiglich verreisenden sonsten bey ihrem Abreisen die Nohtdurfft deswegen insinuirt werden soll.

es nicht Leute gegeben hätte, welche über den dict. philos. nicht ebenso gedacht hätten, wie die bernischen Professoren: in dem Exemplar, das der Basler Bibliothek angehört, hat jemand, offenbar der damalige erste Bibliothekar, der Theologieprofessor Jakob Christoph Beck, auf der Rückseite des Einbanddeckels die Worte geschrieben:

„Liber impius, Religioni
Christianae, Summis Imperantibus,
bonis Moribus, oppositus.
Auctore, ut ajunt,
Mr Arouet de Voltaire.
Est
Bibliothecae publicae Basiliensis."

und dann später, unter diese Empfehlung zu Handen des Lesers:

„Combustus per Carnificem Parisiis, Genevae, Hagae Comitum, et Bernae."

Wahrscheinlich ist diese Eintragung ein Ausfluss des Aergers darüber, dass die Censurcommission von Basel, die aus dem Rector der Universität, den Dekanen der vier Facultäten und dem Stadtschreiber bestand, sich nicht bemüssigt sah, das Buch zu verbieten.

Schon 5 Tage, nachdem der bernische Schulrat sich in Sachen des Dictionnaire philosophique an die Regierung gewandt hatte,

---

„4. Damit aber desto besser hand obgehalten, oder, da hierwider gehandlet wurde, bey Zeiten remedirt werden könne, wollen Meghh. und Obere obigen punktens halb Mehh. die drei Predikanten allhier zu Aufseheren bestellt, und denenselben hiermit Gewalt und Befehl ertheilt haben, den Studiosis, so offt Sie es gut finden, ihre Schriften abzuforderen, dieselben zu durchgehen wann Sie darin etwas funden, so aus des Cartesij principiis fliesset und bedenklich wäre, mit den Herren Professoribus darum auch zu reden, von Ihnen sich berichts zu erholen, und, je nachdem die Sachen seyn werden, die Nohtdurfft gehöriger Orten zu erinnern.

. . .

„6. Insgemein aber wollen Ihr Gnaden, dass den Studiosis und Candidatis ad S. S. Ministerium eingeschärfft werde . . in dem predigen sich eines solchen Styli und Redensart zu befleissen, die heiliger Biblischer Schrifft und der Matery, die Sie tractiren, gemäs seye; Und hingegen der affectirten ungewohnten neuen Teutsch sich zu müssigen, als welche die verständigen nur ärgeret, und das gemeine Volk in ihrem Christenthum nichts unterweisen thut."

also den 29. December 1764, behandelte diese den Vortrag des Schulrates und genehmigte dessen Vorschläge in allen Theilen mit der einzigen Aenderung, dass die vorgeschlagene Busse von 100 Thalern auf die Hälfte herabgesetzt wurde; zu „besserer Ausrottung des schändlichen Buchs“ sollte die ganze Busse dem Verleider anheimfallen [18]).

Der Beschluss der Regierung wurde durch alle Zeitungen und das Organ der Amtleute deutschen und welschen Landes dem ganzen Volk kundgegeben und am Sylvestertag 1764 das vom Schulrat der Regierung überschickte Exemplar des Dictionnaire philosophique an der Kreuzgasse in Bern vom Scharfrichter öffentlich „lacerirt“ und verbrannt. Es wurde also für die Execution ein Tag gewählt, da alles Volk feierte und Musse hatte derselben zuzusehen. Dem Grossweibel und dem Rathausammann ward der Befehl „bei den Buchdruckeren, Buchhändleren, Buchführeren und denen so Bücher zum Lesen auslichen dem so schändlichen Buch bestmöglichst nachzuspurren“ und die abgefangenen Exemplaria sofort verbrennen und abschaffen zu lassen; dasselbe hatten die Amtleute im Canton herum zu thun. Im Rundschreiben an die Letzteren vom 29. December 1764 heisst es [19]), dass das Buch in der Hauptstadt Bern und in Lausanne durch den Scharfrichter öffentlich laceriert und verbrannt worden sei, aber den 12. Januar 1765 berichtete der Praefectus von Lausanne, dass er aus Mangel eines Exemplars den Dictionnaire philosophique von Voltaire nicht nach Ihr Gnaden Befehl durch den Scharfrichter habe verbrennen lassen können! Ihro Gnaden blieb nichts übrig als „an sothanem seinen Bericht sich zu ersättigen“ [20]).

Nach dem nun mitgetheilten ist also in der Aussage des Censors und Professors der Theologie in der Sitzung des Schulrates vom 31. October 1783, von der wir in unserer Abhandlung ausgegangen sind, verschiedenes unrichtig. Einmal sind nicht die Pucelle und der Dictionnaire philosophique verbrannt worden, sondern nur das letztere Werk; des weitern geschah das nicht ungefähr 10 Jahre, sondern ungefähr 20 Jahre vorher und drittens

[18]) P. B. XIV, p. 457 ff.
[19]) M. B. XXI, p. 423 ff.
[20]) R. M. 273, p. 466.

ist es ganz aus der Luft gegriffen, wenn Stapfer behauptete, dass Voltaire's sämmtliche übrige Schriften, welche die Religion ansehen, bei hoher Strafe verboten worden seien.

In der auf den Stapfer'schen Anzug folgenden Discussion scheint man dem Gedächtniss des alten Herrn etwas zu Hülfe gekommen zu sein, wie aus der Eingabe hervorgeht, welche der Schulrat in Sachen an die Regierung richtete[21]):

> „Eüer Gnaden haben vor Jahren, aus gerechtem Eifer für Religion und Sittlichkeit bewogen, nicht nur den Druk und Verkauf verschiedener Schriften des H. von Voltaire, die Hochdenenselben in Rüksicht auf das Beste ihres Volks, nachtheilig und gefährlich geschienen, verbotten; sondern zum Beweis Ihres Missfallens offentlich in dieser Hauptstadt zerreissen und verbrennen lassen; den bestelten Censoren auch anbefohlen, über diesem Verbott zu halten.
>
> „Diese, ihrer Pflicht getreü, zeigten ohnlängst dem Wohl-Ehrwürdigen Convent und dasselbe dem Obern Schulrath an: dass dieser Erkenntniss zuwider, von der neuen Typographischen Gesellschaft allhier, in dem Avisblatt sowol als der Zeitung, dem Publiko ein Nachdruk der in Kehl gedrukten Ausgabe sämtlicher Werken dieses Verfassers angekündet und solches zur Unterschrift öffentlich eingeladen worden seye. Da nun dieses Unternemmen dem Verbott Euer Hohen Gnaden und desselben ruhmwürdigen Absicht gerade entgegen stehet, so achten sich Mehghh. verbunden, diese Anzeige vor Hochdieselben gelangen zu lassen und von E: G: Weisheit die fernere Verordnung gehorsamst zu erwarten."

Die Regierung trug ordnungsgemäss dem Schulrat auf, zu überlegen und zu erdauern, was „wegen dieser neuen Auflag Meinen Gnädigen Herren anzurathen und allenfahls zu verfügen seyn wolle" und sein Befinden ihr vorzutragen. Ordnungsgemäss verlangte sodann der Schulrat zuerst ein Gutachten von der Censurcommission. Diese bestand damals aus 5 Mitgliedern, 3 weltlichen und 2 geistlichen. Jene waren Victor von Bonstetten,

---

[21]) Sch. R. M. XIV, p. 12.

der allbekannte Schriftsteller, der aber den betr. Sitzungen nicht beiwohnte — er war offenbar von Bern abwesend — Prof. Tscharner, der an der Academie den Lehrstuhl der Jurisprudenz inne hatte und der Alt-Landvogt Herbort; die geistlichen Mitglieder waren die Professoren der Theologie Stapfer und Studer. Das Gutachten der 4 Censoren machte der Schulrat zum seinigen und gab sodann den 8. December 1783 der Regierung folgendes in jeder Beziehung interessante Gutachten ein[22]):

„zu folg . . . haben die S: R: nunmehr die Ehre Eüer Gnaden Ihre Gedanken, wiewohl in getheilten Meynungen vorzutragen.

„Voraus aber nehmen Wohldieselben die Freyheit, zu mehrerer Aufheiterung dieses Geschäfts, Hochdenselben den Rapport zu erstatten; dass Mnhh. der Censur Commiss: . . den H. Schultheiss, als einen der Directoren der neüen Typographischen Gesellschaft, vor Sie bescheiden, und über das Vorhaben gedachter Gesellschaft betrefend den Druk dieses Werkes vernommen, von demselben auch daraufhin erfahren: der wahre Verleger dieses Kehlischen Nachdruks seye Hh. Regnault in Lion, mit diesem haben vor einiger Zeit die hiesige Typogr: Gesellschaft, die Typogr. Gesellschaft in Neuenburg, und H. Heübach in Lausanne einen Contract geschlossen, kraft welchem ein jeder gedachter Uebernemmern einen Antheil dieses Druks auf sich genommen; er H. Schultheiss aber seye erbietig, sich im Namen seiner Constituentin zu erklären, dass dieselbe nichts anstössiges wider Religion und Sitten druken werde, und dass sie alles, was unter ihre Press kommen soll, der hiesigen ordentlichen Censur unterwerfen wolle; übrigens getröste er sich zu gedachten Handen der gleichen Hochobrigkeitlichen Gunst, die Herr Grasset in Lausanne[23]) vor einichen Jahren, bey Druk der vorherigen Edition von Volt: [s] Schriften genossen.

[22]) Sch. R. M. XIV, p. 14ff.

[23]) Von der in Lausanne bei Grasset & Co. 1770—1776 in 57 Octavbänden erschienenen Gesammtausgabe von Voltaire's Werken sind nur vorhanden die 8 Bände, welche die dramatischen Stücke des Autors enthalten und ein neunter (in der kaiserlichen Bibliothek zu Petersburg), enthaltend l'Histoire de l'Empire de Russie sous Pierre le Grand und vielleicht gehören

„Demnach haben Mehghh. die Ehre, Ihre Gedanken über obigen Auftrag gegen Eüer Gnaden dahin zu aüsseren:

„Mit der einten Meynung möchte man Eüer Gnaden anrathen, den Nachdruk der ganzen zu Kehl neü aufgelegten Edit: der Werken des H. de Voltaire zu verbieten, wie auch deren Publikation durch das hiesige Avis-Blatt und die französ: Zeitung widerrufen zu lassen. Und zwar aus folgenden Gründen,

„1.° Weil nicht nur in einichen, sondern den meisten Werken dieses Authors, das feinste Gift wider die guten Sitten, die Religion und Tugend verborgen ligt.

„2.° Weil diese neüe Edit: von Kehl nicht nur alles verderbliche der vorhergehenden Edit: enthält, sondern sogar solche Schriften, welche H. de Voltaire sich nicht getraut hat, während seinem Leben herauszugeben.

„3.° Wie aüsserst gefährliche Lehrsätze diese neüe Edit: enthalten muss, erhellt daraus: dass ihr Verleger H. de Beaumarchais sich vergebens in Frankreich um das Privilegium beworben hat, dieselbe mit Königl. Authoritaet druken zu dörfen; und endlich dasselbe zu Kehl hat suchen müssen.

„4.° Glaubt man, wenn in obiger Edit: das schädliche von dem lehrreichen solte abgesondert werden; so müsste man derselben 60 Vol: censoriren. Wodurch man sich denn ohne einichen Nuzen noch Ehre vor die Republik, grosse Mühe, Arbeit und Kosten zuziehen würde. Auch steht man in den Gedanken, diese abgesönderte Edit: würde der Typogr. Gesellschaft zu beträchtlichem Schaden gereichen, indem, wenn jene schädlichen Werke in der neüen Edit: ausblieben, welche leyder bei gegen-

---

dahin noch zwei Bände in der Lausanner Bibliothek, von denen der eine die Henriade, der andere auch die Geschichte Russlands unter Peter dem Grossen enthält. Diese Lausanner Ausgabe ist von hohem Werth, weil die dramatischen Stücke bezeugtermaassen und wahrscheinlich auch die übrigen Schriften Voltaire's von diesem selber vor der Drucklegung durchgesehen und corrigirt worden sind. Für uns Berner ist diese Thatsache besonders bemühend, weil die Stadtbibliothek noch im Jahre 1811 alle 57 Bände besass und sich dann derselben entledigte, wahrscheinlich um mit Hülfe des Lösegeldes eine modernere Ausgabe anschaffen zu können. Wer in den Besitz der veräusserten Grasset-Ausgabe gekommen ist, konnte ich leider noch nicht ausfindig machen.

wärtigem Verfall der Religion und Sitten, die Liebhaber dergleichen Werken als die Probe des ganzen ansehen; so würde das übrige gleichsamm von denselben als nur die Schale geschäzt, sehr wenig Kaüfer und Abgang finden[24]).

„Mit der andren Meinung pflichtet man zwar der ersteren darin bey, dass der von der neüen Typogr. Gesellschaft publicirte Nachdruk der Edit: von Kehl im ganzen hier nicht erlaubt werden könne, indem dieselbe verschiedene anstössige und wirklich von Eüer Gnaden verbottene Werke enthalten würde; man haltet es aber für rathsamer, dieses Verbot nach dem Anerbieten des H. Schultheiss nur auf gedachte Werk einzuschränken, welche wider die Religion und guten Sitten streiten; indem H. de Voltaire sich benebens in verschiedenen Fächeren von Wissenschaften ausgezeichnet, und darin Werke verfertiget hat, welche gegenwärtigem Zeitalter zur Ehre gereichen, und der Nachwelt

---

[24]) Diese vom Antragsteller ausgesprochene Ansicht, der Druck der Voltaire'schen Werke werde der typographischen Gesellschaft eher zum Schaden, als zum Nutzen gereichen — ob sie ernstlich oder ironisch gemeint ist, lässt sich nicht entscheiden — ist an die Adresse seines Collegen, des Niklaus Emanuel Tscharner gerichtet, der in der Sitzung des Schulrates vom 4. December, in welcher dieser das Gutachten der Censurcommission genehmigte, anwesend war. Niklaus Emanuel Tscharner (auch im Ausland als Arner in Pestalozzi's Lienhard und Gertrud hinlänglich bekannt), war damals der Director der typographischen Gesellschaft. Dieselbe war im Jahre 1758 als Actiengesellschaft von seinem Bruder Bernhard gegründet worden zum Zweck einer Druckerei mit Verlag und Buchhandlung, um die Berner mit den neuesten Erscheinungen der Litteratur bekannt zu machen. Das Unternehmen blühte anfänglich, namentlich auch, weil ihm Albrecht von Haller thatkräftig zur Seite ging. Aber es fehlte an einer richtigen kaufmännischen Leitung und an der nöthigen Aufsicht von Seiten der Männer, die an der Spitze standen und schon im Jahre 1772 war in der Handlung ein todtes Capital von mehr als 100000 Frcs. und im Verlag ein verlornes von 75000 Frcs.; 1778 kam es zur Liquidation; Bernhard Tscharner, der fast sein ganzes Vermögen eingebüsst hatte, starb über dem Kummer. Es fand sich kein Käufer und um die Familienehre zu retten, übernahm Niklaus Emanuel die Direction mit Einsatz seines Vermögens und Credites. Die Gesellschaft führte nach dieser Reconstruction den Titel der Neuen Typographischen Gesellschaft (vd. die Biographie V. B. Tscharner's von Tobler im Neujahrsblatt der Bernischen Litter. Ges. von Jahre 1896). Der Freund Pestalozzis hatte einen kummervollen Lebensabend.

zum Nuzen und Vergnügen dienen werden; davon dessen epische Gedichte, wie auch seine Theatralische und Historische Werke, lebende Beweise sind. Indessen aber möchte man auch mit dieser Meinung die Publication derjenigen Schriften, welche wider die Religion streiten, durch hiesige öffentliche Blätter wiederrufen lassen. Alles etc.“

Die Regierung schloss sich vollständig der letzteren Meinung an; sie beschloss also (den 18. December 1783), dass der neuen typographischen Gesellschaft in Bern und dem Buchhändler Heubach in Lausanne gestattet sei diejenigen Werke Voltaire's zu drucken, die nicht wider die Religion und die guten Sitten streiten, wofern ein jeder zu druckende Band vorher der Censur zur Prüfung vorgewiesen werde; die Regierung verlangte somit nichts anderes, als wozu sich der vor der Censurcommission erschienene Director der neuen typographischen Gesellschaft selbst anerboten hatte.

Mit der Censur der Bände, welche der Censurcommission vor dem Drucke jeweilen vorzuweisen waren, wurde von dieser in ihrer Sitzung vom 23. December Prof. Stapfer betraut[35]). Dessen werden die Directoren der Typographischen Gesellschaft zufrieden gewesen sein: den alten Herrn konnten sie schon ein bisschen an der Nase herumführen, ohne dass er es merkte.

[35]) C. M., p. 69.

VIII.

Einige Corollarien des Simplicius in seinem Commentar zu Aristoteles' Physik (ed. Diels).

I. p. 1129—1152 (contra Philoponum).

Von

Prof. Dr. **Joh. Zahlfleisch** in Graz.

Nachdem Ar. seine Definition der Bewegung aufgestellt, zeigt er, dass es ewige Bewegungen gebe und begrenzte (S. 1130, 9ff.); aber, frägt Philoponus, woher hat Ar. die begrenzte Bewegung als eine der ewigen folgende hergenommen, da ja die Potenz ohne die Energie immer bestehe, die Potenz, welche für die Bewegung eine conditio sine qua non sei? Die Negation dieser Frage, d. h. die Unmöglichkeit, die begrenzte von der unbegrenzten Bewegung zu trennen, wird von Philop. auf folgende Art bewiesen. Jeder Begriff muss von dem Begriffnen her definirt werden. In Folge dessen muss auch für die Bewegung, sowohl für die κίνησις ἄναρχος, wie für die ἀρχὴν ἔχουσα die nämliche Definition gelten (1139, 17). Wenn daher für die letztere das Bewegte als nothwendige Voraussetzung gilt, so muss das auch für die erstere Geltung haben. Somit muss die οὐσία οὐρανοῦ für die Himmelsbewegung vorausgesetzt werden (24f.). Und nun gilt die Regel, dass nichts von dem, was als nothwendige Voraussetzung ein Anderes hat, ewig ist: also kann es auch keine ewige Bewegung geben, womit Ar.

Annahme von der ewigen Bewegung zurückgewiesen wäre. Oder man nimmt das Gegentheil von dem an, was Ar. wollte, man nimmt nämlich an, dass nicht ein bewegtes ἀντίδοτον der Bewegung gegenüberliegt (es lässt sich diese Annahme wieder nur in der Weise schlichten, dass man den Begriff der Bewegung nicht ohne seine Merkmale setzen darf, also auch nicht ohne sein Gegenstück, die Welt oder die οὐσία οὐρανοῦ. Freilich ist Ar. nicht zu dieser Ansicht vorgedrungen, hat es daher dem Philop. leicht gemacht, gegen ihn aufzutreten). Und Ar. selbst, sagt Philop. bei S. 1130, 29 bis 1131, 9, habe Potenz und Bewegung promiscue gebraucht. Darauf erwidert nun S. 1131, 9 ff. so ziemlich das Gleiche, was Philop. für seine eigene Behauptung zuletzt aus Ar. selbst herausgelesen hat; hernach (1131, 13 ff.) ist festzuhalten, dass auch der Umstand gilt, dass zwar überall in der Bewegung ein derselben Vorangehendes vorliegt, dass aber hier in dem Gebiete der ewigen Bewegung auch davon abgesehen werden kann. Denn hier ist immer Bewegung, nur bald diese, bald jene. Immer aber müsse man eine Potenz vor der Bewegung annehmen, wie z. B. die Sonne als Potenz gilt für die Bewegung des Stiers, wenn sie im Widder sich bewegt. Und während Philop. diese Bewegungsgleichzeitigkeit absolut nimmt, verhält sich die Sache doch insofern anders, als man, weit entfernt, die Unendlichkeit beider Verhältnisse vorauszusetzen, doch nebenbei ein fortwährendes Werden gelten zu lassen hat. Während nämlich, sagt S. 1132, 7 ff., Ar. wirklich bemerkt, dass mit dem Zustandekommen des Erfolges auch die Ursache, die spezifische Potenz, aufhört, darf man nicht behaupten, dass mit dem Fehlen der Bewegung auch die Potenz fehlt. M. a. W.: es will S. wohl die Behauptung des Ar. gelten lassen, dass die Potenz ewig ist, aber nicht die des Philop., welcher dem Ar. in die Schuhe schiebt, dass er eine Potenz jemals als nicht existirend hinstellen will. Dies wird 1132, 12 ff. noch weiter ausgeführt. S. legt aber weiter dar, dass man aus Ar. (201 a 19, 201 b 7) und aus Themistios herauslesen könne, dass Philop. Unrecht habe. Man muss nämlich, entgegen der Meinung des Philop. (bei S. 1133, 7—9), dass von dem Niedrigeren zum Höheren bei der Bestimmung des letzteren ausgegangen werde, umgekehrt von dem

Höheren zum Niedrigeren fortschreiten, also dass die Bestimmung des Letzteren in dem Ersteren enthalten ist, und dass man sich, wie Philop., aus den logischen Elementen nicht verleiten lasse, die Art als Hauptsache zu betrachten, um von dieser aus die Gattung zu bestimmen, sondern vielmehr umgekehrt. Denn wenn auch eine gegenseitige Bestimmung solcher Art vorkommt, so darf man diese Wechselseitigkeit doch nicht für die Definition auch gelten lassen.

Zweiter Einwand des Philop. 1133, 16ff., worin er wieder zu zeigen versucht, wie die Potenz eine endliche Macht ist, also dass Ar. mit seiner Behauptung von der ewigen Himmelskraft Unrecht habe. Denn, meint Philop., wenn man Feuer in einer ihm nicht zukommenden Region anzünde, ebenso wie Wasser, wenn es als Regen entsteht, so hätte immer nur die jeweils mitlaufende Potenz des betreffenden Elementes, aber nicht die Potenz als solche etwas zu bedeuten. Denn es gebe keine Potenz vor der Energie; das Holz, aus welchem Feuer (1133, 30—1134, 19) entzündet werde, sei nicht potentiell; denn wie könne ein Schweres und Hartes die Potenz von einem Leichten sein? Insoweit nämlich das Holz schwer ist, kann es nicht das leichte Feuer bewirken, und somit giebt es keine Potenz in dem Holze für das Feuer.

Dritter Einwand (1134, 29ff.). Vermöge der Lehre von der Potenz müsste jede Bewegung in eine beliebige andere übergehen können, was doch dem gesunden Verstande widerspricht (Philop. hat dabei nicht wissen können, dass wir heut zu Tage wohl Analoge zu dieser Voraussetzung haben. Denn die Thatsache von dem Uebergang der wichtigsten Naturkräfte in einander, von Schall in Licht, von Licht in Wärme, von Wärme in Magnetismus, von Magnetismus in Elektricität, von Elektricität in Chemismus u. s. w. beweist, dass Philop. den Ar. mit Unrecht tadelt).

Viertens (1134, 33ff.). Als Energie einer Bewegung muss man immer das ansetzen, was sich an die eigentlich Kraft der betreffenden Materie anschliesst; so haben Brot und Wein nur die Energie des Brotes und Weines. Die daraus erfolgende Ernährung unter dem Einflusse der vegetativen Seele beim Genusse der er-

wähnten Stoffe unterliegt einer anderen Kraft. So hat das Holz an sich nicht die Kraft das Feuer in die Höhe zu heben, sondern vorerst nur, das Feuer zu unterhalten.

S. erwiedert hierauf (1135, 15ff.), dass Ar. nur sagen wollte, dass es nicht angehe, ein Princip anzunehmen, welches sich von anderen Principien vollständig loslöse und selbständig sei. Hat er sich hiermit nicht gut ausgedrückt, so ist das seine Schuld. Aber daraus dürfe Philop. nicht den Schluss ziehen, dass seine, des Ar., Annahme falsch sei. Gesteht ja Philop. selbst zu, dass seine eigene Ansicht dasselbe besagt, wie Ar. Denn auch bei Philop. sind Feuer und Wasser aus Ursachen entstanden, welche nicht auf einmal abbrechen, sondern auf immer andere und andere Ursachen hinüberführen.

Im Folgenden (1135, 28—34) erklärt S., dass selbst unter Voraussetzung der Unrichtigkeit des Aristotelischen Axioms von der Bewegung die Annahme eines obersten Bewegenden, das zugleich ewig ist, nicht umgestossen werde. Wir haben gesehen, dass sich aus der Annahme der Potenz dies sowohl, wie vieles Andere erklärt (vgl. Erdmann, Grundr. d. Gesch. der Philosophie, Berlin 1896, 2. Bd. S. 59f.).

Aber es wird nicht einmal Ar. durch Philop. widerlegt. Denn (1136, 1ff.). Ar. habe, sagt S. gegen Philop., 2 Arten von Potenzen angenommen; die eine ist diejenige, welche auf die Energie hin wirklich endigt, die andere aber die ohne Energie bloss potentiell gültige, d. h. nur in dem Sinne zu erwartende, dass man keinen wirklichen Erfolg damit gegeben habe, sondern nur eine Fähigkeit. Und insofern Philop. z. B. dem Holze die Kraft des Feuers abspricht, während Ar. sie gelten lasse, insofern habe er, Philop., Unrecht. Gegen diese Voraussetzung des S. will Philop. 1136, 26f. geltend machen, dass man es hier ja nicht mehr mit einer Bewegung, sondern mit einem Werden zu thun habe, insofern Holz zu Feuer werde. S. wendet dagegen ein, dass dem Ar. ja auch das Werden eine Bewegung ist nach E 1, 224 b8ff., 2, 226 a12 u. s. w. Aber formell liesse sich gegen diese Argumentation des S. einwenden, dass es sich ja nicht darum handle, was Ar. darüber meint, sondern was die Wahrheit ist.

S. giebt weiter an (1136, 35ff.), dass Ar. für das Werden die Definition der Bewegung voraussetzte (201 a9), und dass das Werden, das von Philop. bei dem Prozesse der Verbrennung dem Holze zugeschrieben werde, nur darin bestehe, dass aus Holz Feuer werde, während die Bewegung auf der Potenz des Holzes beruhe, zunächst die ἄνω κίνησις zu bewerkstelligen, eine Annahme, welche gewiss nicht mit dem Aristotelischen Begriffe der δύναμις streite, die in der κίνησις gelegen sei. Doch zu diesem Behufe will S. die Worte des Philop. selbst anführen (1137, 24ff.).

In diesen verweist Philop. nochmals auf die bereits oben (4134 a19ff.) vorgebrachte Annahme von der gleichzeitigen Anwesenheit zweier Potenzen im selben Stoffe, insoweit das Holz an sich schwer, aber daneben, in Rücksicht auf das sich nach oben bewegende Feuer, doch wieder leicht sei, eine Annahme, von deren Absurdität Philop. überzeugt ist. Doch S. wendet die Sache so, dass diese Potenzen nicht von der nämlichen Seite aus genommen werden dürfen, wie z. B. das Holz der Potenz nach wohl leicht ist in Vergleich zu der Wirklichkeit des Feuers, dagegen der Energie nach schwer in Hinsicht auf die daraus erst entstehende, also potentiell im Holze schlummernde Fähigkeit der Aufwärtsbewegung.

Wir haben nämlich im Holze eine Potenz „leicht“ und eine Energie „schwer“, daneben haben wir eine Potenz „Aufwärtsbewegung“ und eine Energie „Abwärtsbewegung“ im Holze. Während aber die eine von diesen Potenzen und Energien an sich feiner erscheint, ist die andere nur nebensächlich. Also gilt von den zwei Potenzen nur eine, während Philop. fälschlich deren zwei nebeneinander angenommen hat. So sei es auch mit dem Wasser, welches an sich ψύχει, während es in accidenteller Weise erwärmt, ebenso wie das Holz ἐνεργείᾳ schwer ist, aber potentiell Wärme in sich enthält (insofern es Brenn- und Wärmestoff ist). Und in der That gehört auf diesem Wege jedem Elemente die doppelte Potenz an, wie z. B. dem Wasser an sich die Kälte, dann aber auch in der anderen Richtung die Wärme (S. kommt hier aber wieder auf das zurück, was er oben 1136, 1ff. aus Ar. von der doppelten Potenz herausgelesen hat).

Mit diesen Ausführungen hat S. den obigen ersten drei Punkten des Philop. widersprochen. Dazu kommt der Einwand gegen den vierten Punkt (1138, 17ff.).

Gegen den vierten Punkt, den wir bereits oben hervorgehoben, ist von S. (1138, 17—26) eingewendet, dass Ar. mit seiner Erklärung der Potenz nicht von dem Standpunkt ausgeht, dass man die Potenz und Energie als auf demselben Princip fussend zu betrachten habe, insoweit Philop. behauptet, dass aus Brot nie Fleisch, aus Holz nie Feuer werden kann, ausser in uneigentlichem Sinne. Denn Ar. habe gerade unter Potenz etwas von demjenigen Verschiedenes verstanden, was sich daraus entwickeln soll.

Ferner (1138, 26ff.) wenn auch Ar. nicht vom Brote ausdrücklich gesagt hat, dass es Fleisch, oder vom Samen, dass er ein Mensch werde, so bleibt deshalb doch nach allgemeiner Anschauung beides nicht in seinem ihm ursprünglich eigenen Zustande, sondern unterliegt einer Veränderung.

Nun gibt es aber auch verschiedene Arten von Potenzen im Hinblick auf die Einwirkung der nicht direct in dem unmittelbar Vorliegenden enthaltenen Umstände; es giebt vollkommene und unvollkommene Potenzen, zwischen denen eine dritte Art in der Mitte sich befindet. Da der Gedanke neu ist, so müssen wir ihm etwas genauer nachgehen. Als Beispiel für die erste Art von Potenzen gelten dem S. alle Kräfte und Eigenschaften der Dinge als solcher. So hat z. B. Holz jedenfalls die Kraft und Eigenschaft des Holzes an und für sich, ebenso Luft die der Luft, Feuer die des Feuers an und für sich. Die unvollkommenen Potenzen werden veranschaulicht durch die Veränderung desjenigen, was eine Potenz in sich hat, wonach die Energie zu Stande kommt, also dass etwas, das etwa als Fötus noch nicht die Eigenschaften eines erwachsenen Wesens zeigt, erst das letztere werden lässt, oder das z. B. als Pflanze eine gewisse Beschaffenheit des Pflanzenkörpers zur Schau trägt, denselben dahin verändert, dass seine ursprüngliche Beschaffenheit in Bezug auf die Dimensionen eine andere Gestalt annimmt, d. h. sich vergrössert, oder dass, wie aus einer Raupe ein Schmetterling, ebenso aus einem Körper gewöhnlicher Natur durch Umtauschung seiner Moleküle eine andere Art von

Körper wird, ein Vorgang, welcher bei der Nahrungsaufnahme stattfindet, was man Veränderung schlechthin nennt.

Wenn jedoch diese Sache, welcher eine Potenz innewohnt, doch auch neben der Veränderung bleibt, welche mit ihr vorgenommen wird, dann hat man einen mittleren Zustand, wie es sich z. B. mit derjenigen Bewegung verhält, welcher bei den örtlich ihren Standpunkt verändernden Körpern vorkommt, und deshalb ist auch die örtliche Bewegung die vollkommenste von allen (vgl. Ar. Metaph. H. A.). So bewegt sich das Feuer in der Art, dass man in ihm vermöge seiner Aufwärtsbewegung immer die vollkommene Kraft der Bewegung erkennt (welche offenbar in dem aus dem Himmelsfeuer hergenommenen vollkommenen Princip ruht), während die Unvollkommenheit desselben in der Unterhaltung des Feuers durch niedrigere, der irdischen Natur sich annähernde Kräfte dargestellt ist (τῷ ἀτελεῖ δενάμει καὶ τῇ φύσει πλησιάζοντι 1139, 6f.). Beim Werdeprocesse z. B. sieht man (vgl. das obige Exempel vom Fötus), keine in sich gleich bleibende Kraft, während wir hier bei der Ortsbewegung eine solche wohl haben (1139, 8—10).

Auf Grund nun derjenigen Potenzart, welcher von S. als die mittlere bezeichnet wurde, hat er die Anschauung des Philop. zunichte gemacht, welche nur eine einzige Potenz, die von S. als die erste aufgeführte voraussetzt (1140, 10). Wollten wir aber eine Polemik gegen S. in dieser Richtung eröffnen, so bestände dieselbe rein nur darin, dass wir ihm den Vorwurf nicht ersparen könnten, dass er anstatt eines eigentliches Beweises nur eine Beschreibung dessen geliefert hat, was er sich unter Potenz vorstellt. Wollten wir aber einen Vergleich ziehen mit dem, was von uns heutzutage als Potenz aufgefasst wird, dann hätten wir zu sagen, dass unsere Philosophie leider über den Begriff des Vermögens oder der Kraft, oder der Potenz nach nicht hinausgekommen, nur dass wir im Stande sind, die betreffenden Arten der Potenz nicht wie S. als Anhängsel der ersten „vollkommenen“ darzustellen, sondern dass wir gerade die letzte Art der Potenz des S., die „unvollkommene“ und als die wichtigste betrachten: allerdings nur πρός ἡμᾶς nicht καθ' αὑτό. Denn die genauere Betrachtung der Naturkräfte führt

uns immer mehr dazu, dass wir erkennen, es gebe nur eine Grundkraft und dass die übrigen bloss aus der Finflussnahme uns unbekannter, ursprünglich in den Dingen liegender Kräfte hervorgegangen sind.

In Folge dessen hätte auch des Philop. Streitsache durch S. 1140, 11—1141, 4 mehr im Anschluss an das von S. aus Ar. selbst herangezogene geschlichtet werden sollen, da es dortselbst heisst, dass Ar. von keinem Vorhergehen einer besonderen Wesenheit vor allem Sein und vor allem Werden handle, während doch, wolle man dieses Sein und Werden nicht aus den μὴ ὄν ableiten (1140, 14f.), ein positiv Seiendes vorausgesetzt werden müsste. Denn nach Ar. 191 a 24ff. wird das Werden nicht entweder von einem Seienden oder Nichtseienden, sondern von einem mittleren, einem der Potenz nach Seienden, der Energie nach aber nicht Seienden, einem κατὰ συμβεβηκὸς ὄν erklärt, was eben mit der von mir soeben vorausgesetzten Unterscheidung zwischen πρὸς ἡμᾶς und καθ' αὑτό übereinstimmt. Philop. wendet die Sache so (1141, 2), dass ein sich bewegen Könnendes vor allem Bewegtwerden vorhanden sei, wie die Wesenheit überall vor jeder Energie.

Nach S. 1141, 11—30 geht die weitere Auseinandersetzung des Philop. auf Folgendes hinaus. Wenn des Philop. Parteigänger auch annehmen, dass man etwas Potentielles dem Werden zu Grunde zu legen habe, so müsse doch das Wirken der Gottheit nicht mit jenem der Natur identificirt werden (1141, 16). Denn Gott lässt nicht bloss die Ideen, sondern auch die Materie unmittelbar aus sich, nicht durch Potenzen, entstehen. Damit seien die Potenzen überflüssig (21ff.); jedenfalls bedürfe es keiner neuen Materie, um Materie hervorzubringen. Man dürfe also keine mittleren Potenzen aus der Macht Gottes sich entstanden denken. Denn wenn auch die natürlichen Erscheinungen und Wirksamkeiten auf dem Grunde von zeitlichen und räumlichen Folgeeffecten (Wirkungen, bei welchen die eine durch die andere abgelöst wird), zu Stande kommen, so steht Gott dennoch ausserhalb Raum und Zeit. Denn er wirkt nicht, er will nur (ἀρκεῖ γὰρ αὐτῷ μόνον τὸ θέλειν εἰς τὴν πῶν πραμγάτων οὐσίωσιν 1141, 28ff.).

Wir sehen, wie Philop. durch die einzige Wirksamkeit Gottes und nicht durch die Potenz die Dinge und das Werden derselben erklären möchte.

Dies wird von Philop. in dem 11. Buche seiner gegen Praklos gerichteten Schrift folgendermassen erklärt: Wenn weder aus der ὕλη noch aus dem σύνολον (Aristotelisch gesprochen), etwas wird, weil diese Dinge nichts bedeuten, so kann das Werden nur aus dem εἶδος stattfinden. Dieses letztere aber hat nur augenblickliche Wirkung, weil aber dann beim Werden das εἶδος hierdurch zu Grunde gehen müsste, so ist auch diese Annahme unmöglich (S. 1142, 1—14). Die fernere Annahme eines fortwährenden Werdens, also auch einer fortwährenden Bewegung, ist unzutreffend, weil in solchem Falle diese Bewegung endlich als die Voraussetzung des Werdens erscheinen muss. Denn wenn man die Dinge durch fortwährendes Werden entstehen lässt, weil dasselbe durch Bewegung zu Stande kommt, dann muss man schon vor dem Werden Bewegung gelten lassen, während doch das zu Beweisende erst die Bewegung ist. Es sei also eine petitio principii hiermit gegeben.

Man kann aber das Sein der Dinge nur daraus erklären, dass Materie und Zeit und überhaupt alles Seiende zusammen existiren, so dass vor der Welt eine Bewegung nicht war. Und in Folge dessen könne man nicht die Bewegung als Vorbedingung aller Wirklichkeit gelten lassen. Denn es ist ja Alles zugleich (1141, 14—28).

Die von S. hier aus Philop. vorgebrachte These, wonach man das Werden und die Bewegung der seienden Dinge nicht zeitlich voraussetzen darf, also dass Ar. Unrecht habe, wenn er die Dinge aus dem Werden und der Bewegung erklärt, ist kein Beweis gegen Ar. Denn für Ar. ist die Bewegung genau so, wie für Philop., zugleich mit dem von der Gottheit gesetzten All gegeben. Nur der Wirksamkeit nach muss die Bewegung von dem All getrennt werden, wobei sie in Wahrheit aber noch immer nicht von demselben wirklich abgesondert ist. Denn Bewegung ist von dem bewegten Ding nicht trennbar. Nur wir verallgemeinern und abstrahiren den Begriff Bewegung aus dem Bewegten. Ebenso Ar.

S. selbst entgegnet dem Philop. Folgendes (1142, 28ff.): Er

behauptet, dass die Annahme des Philop., dass Alles schon gegeben sei, und dass man aus nichts die Dinge werden lassen müsse, unmöglich von Philop. im Ernste gemeint sein könne (1143, 3—19), ferner müsste man das Sein der Dinge nur so gelten lassen, dass die Materie aus Materie und die Ideen der Atome aus gleichen Ideen entstünden. Auf solche Weise könne man die Materie als für sich allein bestehend annehmen, und das Entstehende wird nicht Alles aus dem Seienden, da letzteres eben nicht von dem Entstehenden getrennt ist (mit diesen Worten wollte Simpl. gegen Philop. offenbar annehmen, dass es nicht angehe, ein solches Werden gelten zu lassen, das eigentlich nur ein Sein ist — womit man auf die Eleatischen Trugschlüsse zurückgeworfen würde) 1143, 20—1144, 4. Aber auch den Aristoteles hätte Philop. besser beachten sollen, welcher die Entstehung aus dem Nichtseienden 191 a 30 für unmöglich erklärt, weil man etwas Bestimmtes voraussetzen müsste, wofür kein Grund vorliegt, weil dadurch ein progressus in infinitum zustande käme, wenn man nicht ein Idem per Idem constatiren wolle (1144, 4—8). Dieses Werden wird aber von Philop. nicht genau erfasst. Denn wenn sie aus dem Nichtseienden die Dinge werden lassen, dann haben sie die Autorität des Ar. gegen sich, welcher, wie bereits erwähnt, das Nichtseiende unmöglich zur Grundlage des Werdens machen kann, während in Wahrheit nach Ar. οὐ τὸ ἀπ' αἰτίας ὁπωσοῦν ὑφιστάμενον, ἀλλὰ τὸ ἐν μέρει χρόνου τὴν εἰς τὸ εἶναι πάροδον λαχόν als Definition des Werdens gilt (man muss aber dabei bedenken, dass S. damit doch hätte erwägen sollen, dass auch im letzteren Falle eine Ursache gegeben ist) 1144, 8—12. Ar. hat, bemerkt S., die Entstehung der Dinge aus Gott entstehen lassen. Ar. sei nicht Pantheist, sondern die Materie, welche Princip und Wirklichkeit zugleich ist, entstehe fortwährend, obwohl sie ewig ist (freilich lässt sich Letzteres nicht wohl denken, weil Ewigkeit und Gottheit auf identischer Basis ruhen). Die damit in Verbindung gebrachte Lehre der στέρησις bei Ar. will S. als ein blosses Hilfsmittel betrachten zu dem Zwecke, um dasselbe zu erzielen, wie Philop. mit seinem von Ewigkeit her vorausgesetzten Werdeprocess (1144, 12—1145, 6). Man wird sich bei dieser Darlegung des S. der Ansicht nicht verschliessen dürfen,

dass es eigentlich nur nebensächliche Unterschiede sind, welche S. zwischen Ar. und Philop. aufdeckt. Denn die Gottheit des Ar. wirkt in der Welt geradeso, wie die Materie und die Ideen und Gott bei Philop. und in der durch ihn vertretenen Lehre des Neuplatonismus zusammen gegeben, aber auch wirksam erscheinen. Der Unterschied besteht nur darin, dass Ar. sich Gott ausserhalb der Welt denkt, Philop. dagegen in derselben voraussetzt. Weil wir aber Ersteres wie Letzteres nur analogisch fassen müssen, so besteht in Wahrheit darin kein Unterschied. Denn die Analogie liegt darin, dass wir auch in dem Falle, wie Gott ausserhalb der Welt gedacht wird, voraussetzen, dass dieses „ausserhalb" nur in dem Rahmen eines Begriffes gilt, welcher anthropomorphistisch gebildet ist, d. h. wir können uns auch kein „ausserhalb" vorstellen, ohne unsere eigenen Gedanken, durch welche wir uns die Vorstellung auch einer anderen Welt auf Grund der unserigen bilden, auf dieses selbst anzuwenden. Freilich frägt es sich, ob in unserem Denken selbst nicht schon jene metaphysischen Elemente aufgelöst enthalten sind, welche als übermenschlich gedacht werden dürfen; aber da wir nur schwache Vorstellungen davon besitzen, so bleibt nichts übrig, als uns im Grossen darauf zu beschränken, menschlich, d. h. endlich zu denken, obwohl unsere Gefühle uns nicht selten veranlassen, in der That ein über die irdische Glückseligkeit und über die irdische Intellectualität Hinausragendes nicht bloss zu denken, sondern gerade auch und ausschliesslich zu fühlen. Damit ist aber die von S. betonte Scheidewand zwischen Deismus und Pantheismus nicht aufgestellt, sondern aufgehoben.

S. will nun 1145, 7—20 dem Philop. den Vorwurf der Inconsequenz machen. Denn S. sagt: Philop. hätte die Gottheit als aus dem Nichts schaffend, dagegen die Natur aus einem Seienden vorausgesetzt; und doch habe Philop. zugleich bemerkt, dass die Gottheit aus einem Seienden schafft, und dass sie in dieser Hinsicht vor der Natur nichts voraus habe. Auf solche Weise schafft Gott nach Philop. die Materie aus einem anderen Stoffe, aber aus einem nicht Seienden, während nach Ar., wie S. meint, die Principien ἀγένητα also ungeschaffen seien. Da nun aber nach Ar. die metaphysischen Principien Gott nicht wirklich erschafft, so

müssen dieselben in den Dingen selbst enthalten sein. Zudem kommt es darauf an, wie man jenes μὴ ὄν des Philop., aus welchem Gott die Dinge nach der einen Version schaffen soll, zu erklären habe. Es ist nach Allem, was wir von den Neuplatonikern wissen, doch wohl anzunehmen, dass dieses Nichtseiende zugleich ein Seiendes ist, ungefähr so wie das Nichtseiende Hegels und Schellings.

Ueberhaupt dürfen wir, meint S. weiter (1145, 21—27), auch wenn Philop. recht hätte, keineswegs das von ihm gegen Ar. Bemerkte auch vom letzteren gelten lassen, weil in Wahrheit Ar. die Dinge gar nicht aus einem Princip entstehen lässt in dem Sinne, dass das letztere wieder anderswo nur abgeleitet wäre. Denn den Ar. trifft dieser Vorwurf, dass er die Dinge und das Princip aus einem Seienden ableitet, gar nicht, weil er die Principien überhaupt nicht ableitet, sondern schon als gegeben voraussetzt. (Nun gerade ganz richtig ist diese Annahme des S. eigentlich nicht; denn in Wahrheit hat ja Ar. die Dinge aus Gott abgeleitet. Nur das Wie? ist natürlich fragwürdig, weil zwischen Gott und den Dingen hier eine Kluft sich aufthut, die auch heute noch nicht überbrückt ist). Wenn Philop. die Dinge aus einem nicht Seienden entstehen lässt, so muss dagegen eingewendet werden, dass bei der Reduction der mit Accidenzen begabten Wesenheit auf diese Letztere selbst am Ende die Wesenheit übrig bleibt, rücksichtlich welcher ja Ar. seinen Process ἐξ ἐναντίον εἰς ἐναντίον annehme (1145, 25—1146, 16).

Und daher stellt sich nun die Sache so: Philop. nimmt an, dass Gott aus dem Nichtseienden die Dinge geschaffen habe, Ar. setzt die Wesenheiten voraus, über welche Gott gesetzt ist, und lässt die Wirklichkeit durch den Spruch ἐξ ἐν εἰς ἐν entstehen. S. bestreitet die Annahme des Philop. und will bloss die Ideen als Principien gelten lassen.

S. meint, Philop. nehme den Beweis von der Ewigkeit der Welt, wie er von Ar. gegeben worden, nicht an, und deshalb könne Philop. auch von der Ewigkeit der Bewegung sich nicht überzeugen. Diese Anschauung des Philop. hält S. für unrichtig, weil Philop. die Aristotelische Voraussetzung, die Ewigkeit der Welt, nicht zurückgewiesen habe (1146, 16—1147, 9). Vgl. die

Anschauung der Scholastik über die Aristotelische Annahme von der Ewigkeit der Welt bei Math. Schneid, Ar. in der Scholastik, Eichstädt 1875 S. 82f. u. ö.

S. fährt fort, gegen Philop. zu polemisiren, welcher in Abrede stellt, dass ausser dem durch die Natur Gegebenen noch ein Uebernatürliches vorhanden sein müsse, von dem alle Bewegung ausgeht. Während nämlich die von Philop. aufgestellten Gegenbeweise nur leere Behauptungen seien, ergebe sich aus Aristoteles' Darstellung 251a 16—21. b5—9 genau das Gegentheil von dem, was Philop. schliessen wolle (S. 1147, 10—1148, 25). Dabei nimmt nämlich letzterer an, dass die Elemente, aus denen die Veränderung und das Werden hervorgeht, mit einander und zugleich gegeben sind; so 1147, 17, 27, 29. Man muss übrigens dem Philop. Gerechtigkeit widerfahren lassen und sagen, dass von ihm, wenn auch in anderem Gewande, jene Theorie aufgestellt ist, welche auch heutzutage noch die Anschauung eines grossen Theils der Philosophen bildet, die nämlich, dass wir ausserhalb des durch die Natur und Sinnlichkeit Gegebenen nun einmal nichts annehmen dürfen, weil sich alle complicirteren Verhältnisse daraus allein erklären. Darauf gehen eben jene Bestrebungen, welche auf der einen Seite von Causalität nichts wissen wollen und auf der anderen ein mattes Analogieprincip einführen möchten, wobei sie sich nicht einmal consequent bleiben, weil auch dies, wie die Causalität, auf eine Apriorität hinauszielt. Vgl. den sehr interessanten Aufsatz Baumanns im 1. Heft des 4. Jahrggs. d. Archiv f. systemat. Philosoph. S. 44ff., worin Mach als ein Gegner jeder Causalität hingestellt und gegen ihn im obigen Sinne polemisirt wird.

Am bündigsten aber hat Philop. bei S. 1148, 29—1149, 4 seine Ansicht dahin ausgesprochen, dass, unter Voraussetzung einer bewegenden Kraft als der im Feuer ruhenden physischen Potenz und eines Bewegbaren als des in dieser Potenz zu Grunde liegenden Körpers, bei gleichzeitiger Entstehung des Feuers auf der einen Seite eine active, auf der anderen eine passive Bewegung gegeben sei, ohne dass man eine dieser activen und passiven Bewegung voraufgehende Potenz wirklich der Zeit nach voraussetzen dürfe

und auch nicht eine an die Stelle dieser Doppelpotenz tretende Relation. S. erwidert darauf Folgendes:

„Wenn das Bewegte eine Wesenheit ist, und die Bewegung Energie, und wenn überall vor der entstandenen und vergangenen Energie die Wesenheit der Zeit noch voraus liegt, so hat Ar. die Wahrheit gesagt. Denn wenn es gilt, dass das Feuer von unten nach oben sich bewegt, so muss man zuerst seinen Standpunkt unten annehmen, weil sonst von einer Bewegung nach oben gar nicht gesprochen werden könnte. Und wenn daher Feuer nicht so ohne weiters in der sublunarischen Welt oder in den höheren Regionen schon von vorn herein gegeben ist, dann muss offenbar die Wesenheit des Feuers bereits früher vorhanden sein. Ausserdem, wenn von einer Potenz gesprochen wird, welche in dem Bewegten enthalten ist, so folgt daraus, dass dieselbe schon früher gegeben ist; denn die Potenz ist ja eben deshalb etwas Unvollendetes, weil sie der Vollendung erst bedarf. Und diese Vollendung wird durch das activ sich bewegende Princip bewirkt, welches ein Vollkommenes ist und aus dem Bewegten in ähnlicher Weise herausfällt, wie die Energie aus der Potenz" (1149, 5—23). Dies wird dann noch mit des Ar. eigenen Worten (202 a11 und 225 b29) bekräftigt und noch einmal (1150, 9—12) auf Grund des bisher Gesagten die von Philop. auf die Relationstheorie gebaute Argumentation zunichte gemacht.

Gegen S. liesse sich nur fragen, woher denn jene Principien der Potenz und Energie kommen. Sie müssen ja doch in und mit den Dingen gegeben sein, auf welche und in welchen sie wirken. Es ist offenbar der alte Streit, ob man die Principien gesondert ausserhalb der Dinge oder ihnen inhärirend zu denken hat.

Endlich wendet sich S. 1150—1152 gegen des Philop. Ansicht, dass die Elemente von Gott aus Nichts geschaffen worden sind (1150, 24f.), indem S. sich an Ar. hält, Philop. gegenüber aber behauptet, dass unter der Voraussetzung einer γένεσις ein Späteres immer aus einem Früheren werden müsste und dadurch ein progressus in infin. vorkäme, während die Rücksichtnahme auf ein Erstes, unmittelbar aus Gott Entstandenes und nicht aus der γένεσις Hervorgegangenes, zur Aufstellung eines ewigen Princips

führe (1151, 1—5). Ja, es müsste vielmehr bei Ableugnung dieses Princips das aus dem ὑποκείμενον nach Philop. Hervorgehende etwas Schlechteres sein (5—8).

Da Philop. bei S. (1151, 8—21) der Ansicht ist, dass es keiner für sich bestehenden Wesenheiten bedürfe, um aus ihnen die Elemente der Natur abzuleiten, wie Ar. will, sondern dass aus den unteren Naturkräften wieder durch Combination derselben andere entstünden, von denen das All gebildet werde, und dass auch nur für diese letzteren die göttliche Schöpfung nöthig sei, so frägt S. (1151, 30—1152, 2), ob denn nicht auch die von Philop. vorausgesetzte Combination unter dem Einflusse der göttlichen Macht stehe, welche daher einer ungeheuren Arbeit sich unterziehen müsse, wenn sie bald eine Vereinigung, bald eine Trennung der damit gesetzten Kräfte und zwar in einer unmessbar kurzen Zeit, zu vollziehen habe. (Man denkt bisher unwillkürlich an den sogenannten Occasionalismus, welcher, wie Ludwig Stein gezeigt hat, keineswegs bloss auf der Anschauung der zur neueren Philosophie zu rechnenden Denker Geulincs und Malebranche beschränkt erscheint.) Nach S. 1152, 2—10) müsste Gott nur die vergänglichen Dinge geschaffen haben, wenn Philop. Recht behielte, während ja auch die ewigen Wesen aus Gott hervorgegangen sind. Das Vergängliche hängt aber nach Ar. erst von den durch S. hiermit hervorgehobenen ewigen Wesen ab. Das sei, sagt S. (10—15) von Gott den Dämonen aufgetragen worden, zu schaffen, wenn man Platons Warten im Timäus 41 D. die richtige Bedeutung geben wolle.

II. p. 1156—1169 (contra Philoponum).

Gegen die Annahme des Ar., dass die Zeit ewig sein müsse, weil über den Jetztpunkt hinaus nach der Vergangenheit und nach der Zukunft eine unendliche Zeit sich erstrecke, bemerkt Philop. bei S. (1157, 4—26). dass man vor Allem drei, oder vier der Reihe nach auf einander folgende Körpereigenschaften in Betracht zu ziehen habe, da erstlich zunächst die Körpermasse, hernach die bewegliche Potenz derselben und die wirkliche Bewegung, und endlich die Zeit als Zahl der Bewegung vorausgesetzt werden müsse.

In zweiter Reihe käme nach Philop. die von Platon, Ar. und anderen Philosophen aus der Materie und dem Körper abstrahirten Wesenheiten in Betracht. Und schliesslich muss man den νοῦς als eine Kraft ansehen, welche, weit entfernt, zeitlos zu sein, selbst in Gott der Zeit unterworfen erscheint. Denn selbst Gott muss in seinem Denken und in seinem Wollen die Dinge mindestens vom zeitlichen Standpunkt aus schaffen, d. h. so darstellen, dass schon in seinem Verstande die Zeit, in welcher Jeder auftreten soll, getrennt erscheint, also dass dem Einen diese, dem Anderen eine andere Zeit angewiesen wird, was sich eben im göttlichen νοῦς speciell reflectirt. Und deshalb muss umsomehr in der Bewegung der Welt, die ja doch viel niedriger steht als der göttliche νοῦς, die Zeitlichkeit oder die zeitliche Unterscheidung im Gegensatze zu der von Ar. vorausgesetzten Ewigkeit festgehalten werden. Freilich hat Gott die Fähigkeit, die verschiedenen Zeiten des Umlaufs der Gestirne in sich zu denken, während die niederen Naturen nur nach einer Zeit sich richten. In Gott ist der νοῦς eben im Stande, sich über alle Zeiten hinauszusetzen, obschon Gott auch die Zeiten im oben angegebenen Sinne denkt und schafft (1157, 26—1159, 7). S. erwidert hierauf Folgendes. Während Philop. die Zeit nur zur Messung der Energie benütze, müsse man dieselbe auch als das Instrument betrachten, welches τὴν τοῦ εἶναι παράτασιν καί τὴν κατὰ τὸς ποιότητας misst (1159, 8—14). Ausserdem ist nach Platon Tim. 27 C D die Zeit nicht bloss als irdische Zeit aufzufassen, sondern sie ist auch von dem Standpunkt der Idealzeit zu nehmen.

Nach Philop. wäre ferner, meint S. 1159, 28—1160, 8, vorauszusetzen, dass man den νοῦς, welcher von den wirklichen Dingen vollständig getrennt erscheint, als etwas Untheilbares auffasse, welches nicht gestatte, zwei oder mehrere Vorstellungen zugleich zu denken. Wie aber da, meint S., eine Logik möglich sei, in welcher doch ein Merkmal mit einem andern sich decken müsste, könne man nicht einsehen.

Indem ferner S. (1160, 8—31) hervorhebt, dass des Philop. Behauptung in ein falsches Dilemma gerathe, da er entweder durch seine Zerstückelung der Zeit die höhere Wesenheit oder durch seine

zeitliche Wesenheit das πρότερον καὶ ὕστερον aufhebe, kommt er zum Schlusse, dass es in der That ein πρότερον καὶ ὕστερον gebe, welches unter den 3 Möglichkeiten der Reihenfolge (θέσει, φύσει καὶ οὐσίᾳ und χρόνῳ) nur zur letzteren Begrifflichkeit (der Zeit) gehöre. Aus dem Ganzen folgt nach S. (1160, 32—1161, 21) dass man, um dem eben dargelegten falschen Dilemma zu entgehen, ein zeitliches πρότερον καὶ ὕστερον, damit aber die Bewegung und damit wieder die Zeit als unumstössliches Princip gelten zu lassen habe.

Philop. erklärt bei S. (1161, 22—28) weiterhin, dass unter Voraussetzung der Aufhebung der Körperlichkeit (in Folge der von Ar. supponirten, von den Körpern als solchen abstrahirenden οὐσίαι) auch die Zeit aufgehoben sei. Und wenn auch von einem πρότερον und ὕστερον in diesem Falle gesprochen werde, dann sei dasselbe ausser aller Zeit zu setzen. Philop. hat aber, nach S. 28—37, diejenigen seiner Gewährsmänner, welche über das bisher gehörige Verhalten des νοῦς sprechen, missverstanden. Denn nicht μεταβατικῶς, sondern ἀμεταβάτως werde vom νοῦς das zeitliche Verhalten der Dinge betrachtet. (Man muss hier bemerken, dass die Polemik in einen blossen Wortstreit auszuarten droht, wenn nicht dabei beharrt wird, dass Philop. die Existenz der natürlichen Zeit überhaupt leugnet, sondern das Bewusstsein von derselben nur dem göttlichen Wesen zumuthet, während S. eine naturgemässere Haltung einnimmt.) Philop. gesteht aber selber zu, wie S. 1162f., insbesondere 1162, 30ff. ausführt, dass eine Zeit bestehen muss, weil sie in Gott vorhanden ist, obwohl freilich auch dieses Lob auf Philop. noch eingeschränkt werden muss, weil S. 1163, 11—24 behauptet, dass zwischen der Zeit in Gedanken, wie sie Philop. im göttlichen νοῦς voraussetzt, und zwischen der wirklichen Zeit ein wohl zu betrachtender Unterschied besteht, umsomehr als ja auch auf Ar. eine solche Supposition gar nicht passen würde.

Da jedoch Philop. bei S. 1158, 32—35 bemerkt hatte, dass man sich für die Annahme der (gewöhnlichen) Zeit nicht auf Redensarten berufen dürfe, wie: „es gab nicht immer eine Zeit“ oder: „vor dem Gewordensein war keine Zeit“, so dass etwa daraus gefolgert werde, dass schon in den Worten die Voraussetzung der

Zeit mit gegeben sei, während in der That damit nur darauf verwiesen werde, dass ein fortwährendes Bestehen der Zeit undenkbar sei, so wendet sich S. 1163, 25—1164,6 gegen diese Argumentation und sagt: Wenn man schon einmal Worte gebrauche, so müsste mit dieser der gewöhnliche Sinn verbunden werden. Nun liege aber in den, von Philop. in so naturwidriger Weise interpretirten Redensarten offenbar die Annahme einer Zeit verborgen. Es wäre daher im hohem Grade ungereimt, dieselben anders zu fassen.

Auf die von Ar. 251 b14—19 vorgebrachte Schlussfolgerung, dass in Hinsicht auf die allgemeine Uebereinstimmung der Philosophen (mit einziger Ausnahme Platons) man bei der Annahme der Ewigkeit der Zeit zu verbleiben habe, hatte Philop. bei S. (1164, 7—19) erwähnt, dass in solchen Fällen die Stimmen nicht gezählt, sondern gewogen werden sollten, und dass unter Voraussetzung des von Ar., angeblich nach Philop. befolgten Principes Ar. selbst in die Klemme geriethe, insofern er mit seiner πέμπτη οὐσία gegenüber allen anderen Philosophen gänzlich allein stehe und daher der verlierende Theil sein müsste. Ausserdem aber hätte aus demselben Grunde Ar. kein Recht, auf seiner Annahme von der Ewigkeit der Welt zu beharren, da er mit derselben vollkommen allein stehe. Und auf solche Weise, meint Philop. bei S. 1164, 20—25, ergebe sich, dass gerade Platon die richtigere, die anderen Philosophen die unrichtige Behauptung aussprechen, weil ersterer sich consequent bleibt, indem er annimmt, dass unter Voraussetzung der Schöpfung (der Welt) auch die Zeit in demselben Acte zugleich mit erschaffen wurde, während die anderen Philosophen wohl von einer Schöpfung der Welt, nicht aber auch von einer solchen der Zeit sprechen. Und dann, sagt Philop. ebend. (25—28), müsse es auffallen, dass Ar. seine Gegner, die damaligen Philosophen, sonst immer so darstelle, dass sie nur Unrichtigkeiten behaupten, an dieser Stelle jedoch dieselben zur Erhärtung seiner eigenen Meinung verwende.

Darauf entgegnet nun S. 1164, 31—39, dass Philop. die Anführung der alten Philosophen von Seiten des Ar. missverstanden habe. Denn Ar. bringe dieselben als Zeugen, wie gewöhnlich, erst nach der eigenen Aufstellung der betreffenden Theorie vor,

indem er damit nur seine Freude ausdrücken wolle, dass schon Andere dieselbe Ueberzeugung gewonnen hätten, wie er selbst, wodurch weiter für seine Leser der Anlass geboten sei, dass sie seine eigenen Angaben umsomehr Vertrauen und Ueberzeugung entgegenbringen. Ausserdem bemerkt S. (1165, 10—20), dass es gar nicht vollständig richtig sei, was Philop. behaupte, dass Platon die Zeit nur als etwas Endliches gelten lassen wolle. Ar. habe es überhaupt mehr auf die Anhänger der von Philop. vertretenen schroffen Lehre abgesehen, aber nicht eigentlich auf Platon selbst, welcher ja nur ein Abbild der Ewigkeit in der irdischen und vergänglichen Zeit aufgestellt habe.

Und was den von Philop. oben betreffs der Quintessenz gemachten Einwurf betrifft, so unterscheidet sich nach S. 1165, 21 bis 33 Ar. von den übrigen Philosophen und von Platon insbesondere hierin gar nicht. Denn wie dieser nahm er als Hauptelemente der problematischen Welt Erde und Feuer (neben Luft und Wasser) an, wie dieser bemerkte er, dass es nothwendig sei, für die ausserhalb der wirklichen Dinge befindliche Himmelswelt noch ein eigenes Element aufzustellen, welches Platon mit dem Pentagondodekaïder (vgl. meine Abhandlung „über Analogie und Phantasie" im 4. Bande d. Arch. f. system. Philos., S. 167), Ar. mit seiner πέμπτη οὐσία identificirie. Es musste sich aber Platon später dem Ar. genähert haben, weil Xenokrates bei S. 1165, 33 bis 39 hervorhebt, dass das fünfte Element bei Platon der αἰθήρ gewesen sei.

Aber im Grunde haben auch diejenigen Philosophen, welche von der Welt behaupten, sie sei geworden, während die Zeit ungeworden ist, vollkommen Recht, da sie ja ersteres unter Voraussetzung der ewigen, ungewordenen Zeit annehmen, so dass nach ihrer Ansicht das Gewordensein der Welt einzig und allein auf einer hypothetischen Annahme beruht. Ar. hat immer anerkannt, dass seine Vorgänger in der Philosophie untereinander und mit dem Stagiriten selbst übereinstimmten, da er nur ihre Ausdrücke tadelt. Und daher ist es dem Philop. auch nicht möglich, einen zu nennen, welcher soweit von Ar. abwiche, dass jener den Ar. einer Inconsequenz zeihen dürfte. Und wenn auch Philop. meint,

dass für seine eigene Ansicht die Eingangsworte der hl. Schrift sprechen, in welchen die Sonne erst am vierten Schöpfungstage erschaffen worden sei, also dass zugleich auch die Zeit begann, so müsste es doch als ein Widerspruch aufgefasst werden, wenn man von einem vierten Tage spricht, ohne dass zugleich eine Zeit angenommen wird. So S. 1165,40—1166,31.

Philop. wirft aber dem Ar. auch noch petitio principii vor. Ar. habe (251 b19ff.) irgend einen beliebigen Gegenwartspunkt genommen und habe zu zeigen versucht, dass unter dieser Voraussetzung nach der Seite der Vergangenheit, wie nach jener der Zukunft vor, bezw. hinter diesen beliebig gewählten Punkten eine Zeit sich erstrecken müsse, weil man sonst die geläufigen 3 Zeiten unmöglich festhalten könne; und so habe Ar. mit seiner Annahme der Promiscuität oder beliebigen Auswahl jenes νῦν die Unendlichkeit der Zeit, welche er beweisen wollte, schon vorausgesetzt, geradeso, wie einer, der von einer Linie zu beweisen unternehme, dass sie unendlich lang sei, indem er einen beliebigen Punkt auf derselben voraussetze, vor und hinter welchem die Linie immer noch sich erstrecke (1166, 32—1167, 16). Darauf entgegnet S., dass die Aristotelische Darstellung auf keiner von den drei möglichen Arten einer petitio principii beruhe, weder auf derjenigen, welche auf verschiedene Bedeutung eines Wortes, noch auf jener, welche auf eine unvermerkt in die Prämissen sich einschleichenden Identität derselben mit dem Schlusssatze hinziele, noch endlich auf der, die da nur als eine Umkehrung eines identischen Satzes gelte. Ar. nehme das νῦν absolut und gehe ohne Seitenblicke auf die allgemeinen Eigenschaften der Zeit zu Werke. Und was das Beispiel mit der Linie betrifft, so unterscheidet sich der Punkt als Raumtheil von dem zeitlichen Jetzt in der Art, dass von dem Letzteren auch die Vergangenheit und die Zukunft mitgezogen wird. Und daher hat Philop. nach Simpl. die Sache unrichtig dargestellt, weil er den Ar. falsch aufgefasst habe. Denn der Raumpunkt ist eine eigentliche, also untheilbare Einheit, während das Jetzt getheilt werden kann.

Ausserdem weist S. den Vorwurf des Philop. bezüglich der petitio pr. in der Art zurück, dass er zeigt, es sei nicht richtig,

anzunehmen, dass die Ewigkeit als Voraussetzung des Jetzt gelte, also dass man nicht im Stande sei, einen Beweis ohne diese Voraussetzung zu liefern (1167—1169).

III. Simplicius' Corollar 1171, 30—1182, 39 (contra Philoponum).

Indem sich Philop. auf seine im Vorigen auseinandergesetzte Entgegnung beruft, erklärt er bei S. 1171, 30—33, dass er auf Grund seiner bisherigen Darlegung im Stande sei, auch die Folgerung des Ar. 252 a3f. zunichte zu machen S. erwidert hierauf (1171, 33—1172, 2), dass, insofern es dem Philop. nicht gelungen sei, die vorige Streitfrage zu lösen, welche sich auf das ἀγένητον bezieht, ebenso nach dem nämlichen Gesichtspunkte auch die das ἄφθαρτον betreffende These des Ar. unangetastet bleiben muss.

Es geht ferner, meint Philop. bei S. 1172, 5—13, nicht an zu behaupten, dass hinter der Bewegung irgend eines physiologischen Organs noch eine weitere Bewegung in der Art stattfinde, dass, wenn die diesem Organ eigenthümliche Bewegung aufgehört hat, wie z. B. die des Herzens, der Arterie oder der Lunge, oder wenn irgend ein Element, wie etwa das Feuer, die ihm zukommende Wirksamkeit vollbracht hat, eine diesen Bewegungen übergeordnete an ihrer Stelle treten soll. Darauf entgegnet S. mit den Worten des Ar. 251 b31f., wo er sagt, es sei nicht dasselbe, ob etwas in der energischen oder potentiellen Bewegung sich befindet. Wenn die erstere aufgehört hat, kann die letztere immer noch fortdauern. Denn dem Ar. kommt es nicht darauf an, dass eine der vorausgegangenen Bewegung gleichartige immer vorhanden sei, sondern, weit entfernt. Die Ewigkeit einer solchen gelten zu lassen, will Ar. nur die vorausgegangene Bewegung vielmehr durch eine andere, neuartige, aufgenommen wissen (1172, 13—20). Und nun verweist S. auf das, auch der neueren Metaphysik geläufige Ineinanderwirken der Elemente, wobei er nochmals den Ar. 251 b29—31 citirt. (Diels hat hier die Anführungszeichen (1172, 31—37) zu weit ausgedehnt, da die Worte 33—37 nur Erklärung des S. ist.)

Philop. beruft sich nun bei S. (1172, 39—1173, 15) auf Ar.

selbst, indem er darlegen will, dass nach dem Stagiriten eine sogenannte ἀθρόα γένεσις und demgemäss auch eine ἀθρόα φθορά vorkommt, in welcher von einer ins Unendliche gehende Bewegung nicht die Rede sein könne. S. verweist dagegen 1173, 15—25 auf Ar., indem er bemerkt, dass Philop. den Ar. falsch verstanden habe, insofern im Grunde auch bei der ἀθρόα γένεσις und φθορά die Bewegung betheiligt sei. Indem nun S. dies noch weiter ausführt, bemerkt er, dass vor Gott, von dessen Allmacht die Existenz der Welt abhängt, von keiner Zeit die Rede sein kann, sobald es sich um die Erschaffung der Dinge handelt. Abgesehen davon dass Philop. (vgl. S. 1174, 6—16) das Werden mit der Bewegung verwechselt, muss man denselben darauf aufmerksam machen, dass er jene göttliche Zeitlosigkeit annimmt, dass er jedenfalls sich widerspräche, wenn er die Aristotelische Anschauungsweise nicht gelten lassen wollte. Philop. habe den Fehler begangen, dass er die Gottheit manchmal auch nicht wirken lasse, während sie in Wahrheit zwar zeitlos, aber immer wirke (vgl. 1175, 5—10). (Wie in allen metaphysischen Fragen, so steckt offenbar auch hier ein Fehler: S. konnte nicht von der Zeitlosigkeit das Prädicat „immer“ aussagen).

Die folgende Auseinandersetzung des S. gleicht sehr dem, was wir bereits kennen. Hervorgehoben mag 1176, 3f. werden, wo, im Gegensatze zu einem positiven Werden, das Werden aus dem Nichtseienden als ein vollkommen Unbestimmtes und Unsicheres dargethan wird.

Gegenüber der Voraussetzung des Philop. bei S. 1175, 16—26 und 1176, 14—16, dass man die vernichtende Kraft nicht immer in einem ausserhalb des der Vernichtung anheimfallenden Gegenstandes suchen darf, bemerkt S. 1176, 17—31, dass in diesem Falle eine jener Wirksamkeiten gelten müsste, wie sie sich nur in den unmittelbar vom Himmlischen regierten Regionen finden. In diesem Falle könnte auch nicht von einer unmittelbar der Wesenheit entströmenden Potenz gesprochen werden, weil auch keine messbare Zeit vorhanden wäre. Der von Philop. 1175, 25f. als verfehlt bezeichnete Beweis ferner, wonach Ar. mit seiner Voraussetzung des fortwährenden Werdens und Vergehens einen progressus in infinitum

hervorrufe, wird von S. 1176, 34—1177, 8 dadurch zurückgewiesen, dass man einen solchen Beweis hier jedenfalls nicht in dem Sinne statuiren darf, wie dies Philop. thut, welcher glaubt, dasselbe beruhe auf einem sophistischen Lorites. S. zeigt, dass man im letzteren Falle von gar keiner Unendlichkeit reden darf, sondern im Gegentheil nur von einer Alternative, wie in dem bekannten Beispiele vom Tropfen, der den Stein aushöhlt, ohne dass man in jedem einzelnen Falle dieser Wirksamkeit, d. h. bei jedem einzelnen Tropfen das Resultat seines Thuns oder Wirkens wahrzunehmen vermag. Vgl. Cicero Acad. II 16, 49.

Das Folgende dürfte nun von Wichtigkeit werden wegen der Lesart bei Ar. S. sagt 1177, 10—37: „Nachdem Alexander bemerkt hatte, dass die Vernichtung des derselben anheim Gegebenen durch die Thatsache erfolgt, dass eine Bewegung mit gewissen Dingen vor sich geht, nämlich mit dem, woher die Vernichtung kommt (so hat ja Ar. gesagt), u. zw. sowohl dann, wenn dieses Vernichtende nicht vernichtbar, als auch wenn es vernichtbar ist, so hat Philop. nicht wahrgenommen, dass Alex. nicht von dem Vernichteten, sondern dem Vernichtenden spreche. Zugleich hat Philop. auch den Ar. vergessen, welcher sagt: καὶ τὸ φθαρτικὸν δὴ δεήσει φθαρῆναι, ὅταν φθείρῃ, καὶ τὸ τούτον φθαρτικὸν πάλιν ὕστερον. Denn des Philop. Beweisführung: wenn die Natur auch nicht den ersten Stoff erzeugt, so wird derselbe doch von der Gottheit zustande gebracht, nicht aus der Materie, so dass er sie auch wieder vernichten kann, wenn er will, was auch von der durch Gott aus nichts geschaffenen Idee gilt, — ist unhaltbar. Vgl. S. 1170, 26—1171, 8.

Es ist schon oft gezeigt worden, dass das von Gott aus nichts Geschaffene keineswegs unter dasjenige Gewordene gerechnet werden darf, wonach ein früher nicht Seiendes später wirklich ist, weil letzteres immer nach genauer Zeit- und Umstandsbestimmung definirt werden kann, ersteres dagegen nicht."

Im Folgenden polemisirt S. (1177, 38—1178, 5) gegen Philop. in dem Sinne, dass er ihm eine Begriffsverkehrung vorwirft, welche darauf hinausgeht, dass er wohl die Vernichtung der Welt auf eine höhere, göttliche Instanz positiver Natur zurückführt, aber

nicht die Entstehung derselben. Denn Philop. erklärt, dass unsere Welt einmal in eine bessere übergehe. Und das ist nach S. nicht Vernichtung, sondern Vervollkommnung; also auch hier ein Widerspruch.

Die folgende lange Auseinandersetzung (1178, 5—1180, 30) hat nun die Aufgabe, des Philop. Voraussetzung zu bekämpfen, dass es unmöglich sei, durch eine unendliche Reihe von Bewegungseffecten die Bewegung als ewig zu demonstriren. Das πρῶτον ψεῦδος, in welchem sich Philop. bei seiner fünffachen Deduction bewegt, liegt nach S. darin, dass er das ἄπειρον gerade in jenem Sinne fasst, vor welchem Ar. bei verschiedenen Gelegenheiten gewarnt habe, nämlich im absoluten, wirklichen, energetischen Sinne. Denn das Unendliche ist nach Ar. nicht, sondern wird.

S. führt nun noch aus, dass dem Philop. mit seiner Voraussetzung der Bedeutung des ἄπειρον keine Möglichkeit geboten sei, das Werden der Dinge zu erklären, nicht bloss deshalb, weil ausser dem von Philop. angenommenen Unendlichen kein Element gegeben ist, sondern auch, weil mit dem blossen Unendlichen eine Verknüpfung der Dinge unmöglich zustande kommen kann, da jenes weder einen Anfang noch ein Ende besitzt (1181, 1—4). Die Bedeutung dieser Worte erhellt aus dem Folgenden (4—26), wo S. den Unterschied in der Auffassung des Philop. und des Ar. klarlegt, indem er, offenbar mit denselben Argumenten, wie Ar. Metaph. α 2, darthut, dass man nicht berechtigt sei, einen bis ins Unendliche gehenden Uebergang einzelner Elemente in dem Sinne gelten zu lassen, dass man immer verschiedene Elemente voraussetzt, da vielmehr dieser Uebergang nach Ar. ein kyklischer, kein Uebergang κατ' εἶδος ist (vgl. Metaph. 994a 2) oder ἐπ' εὐθείας (1181, 27; vgl. Metaph. 994a 2 εἰς εὐθυωρίαν).

Philop. begeht, sagt S. 1181, 27—1182, 14, den Fehler, dass er die Unendlichkeit, welche nach Philop. eine durch Energie, und nicht, wie bei Ar., durch die Potenz bestimmte ist, als abgeschlossen (ἀνελλιπές 1182, 14) betrachtet. Denn in Wirklichkeit fehlt zur Vollendung des ins Unendliche Strebenden immer noch etwas. Diese Vollendung wird aber von einem Anfanglosen herbeigeführt, durch welches auch die Bewegung der sublunarischen Welt

zustande kommt, welche nie aufhört (1182, 5). Und insofern hat Philop. unrecht, wenn er der Energie grössere Bedeutung beilegt als der Potenz; denn wenn auch die Energie ihrem Werthe nach höher zu schätzen ist als die Potenz, so muss auf dem Gebiete des Werdens doch das Gegentheil gelten, weil die Potenz eigentlich als die Erhalterin alles Seienden erscheint (1182, 14—27).

Zum Schlusse bemerkt S. noch, dass Philop. mit seinen Einwendungen eigentlich darauf ziele, die Ewigkeit der Welt, wie sie von Ar. vorausgesetzt wird, illusorisch zu machen.

IV. Corollar bei S. 1326, 38—1336, 8 (contra Philop.).

Philop. wird hier von S. im Allgemeinen in gleicher Weise, wie früher, zurechtgewiesen, indem sich Ar. nach S. das Unendliche nicht, wie Philop. will, als etwas in sich Abgeschlossenes, sondern als etwas immer und immer in der Entwickelung Begriffenes denkt. Im Besonderen geht Philop. bei S. (1329, 19—25) so vor: Das Himmlische und das Sublunarische besteht aus Materie und Form; das Materielle bedarf der Materie zum Zwecke seiner Existenz; das, was eines Anderen bedarf, ist nicht selbstständig; das nicht Selbstständige ist nicht mit unendlicher Potenz ausgestattet. Also ist die Welt nicht ewig, sondern vergänglich. S. erwidert hierauf, dass (1329, 25—33) das Unendliche trotz der Annahme des Philop. bestehen könne, dass ein Materielles nicht selbstständig sei. Denn ein Ding, welches nicht selbstständig ist, kann immerhin an sich nicht unendlich sein, wohl aber seine Unendlichkeit von aussen her empfangen; und damit sei eben nicht die energetische, sondern die Unendlichkeit der Potenz wieder nachgewiesen. Die Voraussetzung des Philop., dass eine einzige Materie für Himmel und Erde genüge, kann man, meint S. 1329—1331, nicht gelten lassen. Denn vor Allem sieht man nicht ein, mit welchem Rechte das oberste Element, die Quintessenz, die Dinge auf der Erde gestalten solle (1330, 10. 21). Und überhaupt könne man nicht dafür sein, dass der Himmel als vernichtbar angenommen werde, wenn man sehe, wie die Dinge dieser Welt in einander übergehen, ohne dass jedoch mit Philop. des Glaubens sei, dass bei dieser Verwandlung

die Dinge nur ihre Plätze wechselten. Ein Vergehen oder Vernichtetwerden könnte überhaupt nicht angenommen werden, weil die Materie es sei, auf Grund welcher, während sie zu bestehen fortfährt, die Aenderung in den Dingen vor sich gehe. S. hält dem Philop. entgegen, dass er eher auf Platon sich berufen sollte, nach welchem durch die himmlischen Kräfte die irdischen regiert werden. Indem nun ferner Philop. 1131, 17—25 mit theilweisem Widerspruch gegen sich selbst (vgl. 24, 25—30) behauptet, dass bei der Zergliederung der Dinge am Ende doch nur wieder etwas übrig bleibe, dem das Merkmal der Unendlichkeit fehlt, beruft sich S. auf seine Erklärung zu π. οὐρανοῦ 270b 32ff., wonach schon die Kreisbewegung des Himmels auf die Ewigkeit hinweise.

Und wenn nun Philop. aus dem Umstande, dass die irdischen und himmlischen Elemente etwas Abgeschlossenes und nicht Unendliches bedeuten, schliesst, dass das gleichbedeutend mit dem Vernichtbaren (φθαρτόν) sei, so widerspricht ihm S. 1332, 3—7. Die Endlichkeit und Vergänglichkeit der Dinge illustrirt Philop. durch das Beispiel des Wassers, welches, zwischen den Händen zerrieben, verschwinde; ferner dadurch, dass man finde, je geringer die dabei genommene Quantität des Wassers sei, umso rascher dasselbe vernichtet werde, je grösser, umso langsamer, Dazu will Philop. aber auch die Endlichkeit der Zeit zum Beweise heranziehen, indem er voraussetzt, dass ein Kyathos Wasser z. B. ein Jahr lang aufbewahrt werden könne. Dasselbe sei aber mit jedem derjenigen Kyathoi der Fall, in welche die gesammte Wassermasse der Erde zerlegt werde. S. erwidert hierauf (1332, 33—35), dass Philop. dabei die Verwandlung der übrigen Elemente in Wasser nicht in Rechnung gezogen habe. Mit Rücksicht auf die damit gekennzeichnete Verwandlung sämmtlicher Elemente in einander, welche durch die ewige Einwirkung des λοξὸς κύκλος herbeigeführt werde, werde eben die Fortdauer der Elemente garantirt (1332, 35—40). Die nun folgende Auseinandersetzung des S. gegen Philop. 1332, 60—1334, 18 besteht darin, dass es nicht angehe, die himmlischen Elemente geradeso wie die irdischen in kleine Theilchen zu zerlegen, ohne dass jemals eine Veränderung in der materiellen

Qualität derselben erfolge, womit aber zugleich ein allmähliches Verschwinden, eine Vernichtung der Theilchen für den Wahrnehmenden gegeben sei; denn das, was einen Eindruck erleide (τὰ παθητά 1334, 13f.), werde wohl wirklich zerlegt, das davon Freie jedoch nicht; denn wenn auf letztere auch die energetische Theilung Anwendung finde, so gilt daneben doch noch, dass diese Theilchen beisammen bleiben (1334, 14—16). Unter allen Umständen lasse sich aber von einer Vernichtung nicht sprechen. Denn wenn wir dem Augenschein trauen müssen, so ergiebt derselbe, dass wir noch keineswegs dem Ende aller Dinge nahe sind, da wir kein Nachlassen der himmlischen Bewegung und im Gefolge desselben ein Längerwerden der Tage und Nächte zu beobachten vermögen. Denn ein Tagmarsch hat noch immer dieselbe Länge wie ehedem, die Rinder pflügen während eines Tages noch ebensoviel Ackerland wie früher oder noch weniger, und die Wasseruhren verbrauchen Tag aus Tag ein dasselbe Quantum Wasser (1334, 18—1335, 16).

Endlich wendet Philop. Folgendes ein: Wenn man von einer Unendlichkeit in der Dauer der Dinge sprechen soll, dann müsste irgend ein Theil derselben unendliche oder endliche Potenz besitzen. Ersteres ist unmöglich, weil das Unendliche selbstgenügend ist, und weil jeder Theil der himmlischen Dinge nur durch seine Verbindung mit einem Höheren lebt und Kraft besitzt. Ausserdem müsste das Ganze entweder gleiche oder ungleiche Kraft gegenüber jedem Theile haben. Wenn Letzteres der Fall wäre, und wenn diese Kraft grösser wäre, dann wäre eine Kraft vorhanden, welche über das Unendliche hinausreicht. Aber auch gleich kann die Kraft nicht sein, weil sonst Theil und Ganzes identisch wären. Also bleibt nur die Endlichkeit des Alls, weil, insofern das Letztere aus einzelnen endlichen Theilen besteht, und weil Endliches zusammenaddirt, nur Endliches giebt, eine Unendlichkeit ausgeschlossen erscheint. Doch ist demgegenüber von S. hervorgehoben, dass dem Unendlichen, wie es von Ar. vorausgesetzt wird, keine Theilung zukommt. Und, wie schon wiederholt hervorgehoben, ist die Unendlichkeit nicht schon sofort verhanden, sondern ist ein Product der Evolution, wobei der Theil nicht ohne das Ganze und das Ganze nicht ohne den Theil gedacht werden darf. Denn so gut

wir selbst bei den lebenden Wesen zwar Theile finden, aus welchem das Ganze besteht, aber daneben wieder andere, durch welche das Ganze überdauert wird, wie die Knochen der Thiere, so hat man bei dem Uebergang der Elemente, welcher durch die alles zusammenfassende Ewigkeit der Zeit hindurch geschieht, nur an das damit als ewig garantirte Ganze und nicht an die Teile allein zu denken, welche nur in ihrer Verbindung mit dem Ganzen möglich sind (1335, 17—1336, 33).

IX.

Die Naturphilosophie vor Sokrates.

Von

Prof. Dr. **Ernst Chr. Hch. Peithmann.**

1. Einleitung: Das Versehen des Aristoteles.

Es giebt verschiedene Gründe, weshalb das fast unausgesetzte Studium der vorsokratischen Philosophie von Aristoteles bis auf unsere Zeit doch nicht die gewünschten Früchte gezeitigt hat. Wir sind heute noch ebenso weit entfernt von einem klaren Verständniss des Heraklit wie zur Zeit des Aristoteles oder des Diogenes Laertius. Noch niemand hat eine vernünftige Auslegung von dem „Sein“ und „Nichtsein“ des Parmenides gegeben. Die Ausleger haben genug „in Worten gekramt“, aber sie haben die Sachen nicht klargelegt, um welche sich das philosophische Interesse dreht. Und doch müssen wir voraussetzen, dass diese ältesten Philosophen ganz bestimmte Sachen im Auge hatten und nicht bloss leere Worte machten. Aristoteles ist nach meiner Meinung schuld an all der Verwirrung, die in der Geschichte der vorsokratischen Philosophie herrscht. Der Stagirite hatte sich seine eigene Philosophie zurecht gemacht. Um irgend eine Sache zu erklären, sagte er, muss man ganz deutlich die vier Ursachen klarlegen nämlich τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ κινῆσαν und τὸ οὗ ἕνεκα. Diese vier αἰτίαι mögen aber auch reducirt werden auf zwei: ἡ ὕλη

und τὸ εἶδος[1]). Diesen Ursachen nachzuforschen, sagt Aristoteles, muss nun auch vor allen Dingen die Aufgabe des Naturphilosophen sein. Aristoteles nimmt es für sich in Anspruch, dass es ihm völlig gelungen, nach diesen Regeln die Welt zu erklären. Aber zur selben Zeit giebt er zu, dass die verschiedenen Philosophen vor ihm mit mehr oder weniger Erfolg über die eine oder andere dieser Ursachen nachgedacht haben oder wenigstens zufälligerweise darauf gestossen sind[2]). Wenn er nun zurückgeht zu den Anfängen der Philosophie, so besteht für ihn wenig Zweifel, dass die ältesten Philosophen ausschliesslich mit der ὕλη beschäftigt waren. Er hat durch mündliche Ueberlieferung erfahren, dass Thales von Milet die Aeusserung gethan hat, „dass die Erde auf dem Wasser liege" und „dass sie in ihrer Lage verharre als schwimmender Körper wie etwa ein Stück Holz oder dergleichen". Aristoteles zögerte nicht, hieraus den Schluss zu ziehen, dass Thales das Wasser als ὕλη oder materielle Ursache des Weltalls ansah. Betreffs Anaximander wusste man, dass er die Theorie aufstellte, dass die Dinge aus dem ἄπειρον entstanden und ebendahin auch wieder verschwänden. Anaximander hatte nicht näher bezeichnet, was er unter dem ἄπειρον verstand, vermuthlich weil seinen Zeitgenossen dieser Ausdruck hinreichend bekannt war. Aristoteles aber ist schnell bei der Hand, dies ἄπειρον (nämlich den unendlichen Raum) in eine bestimmte ὕλη umzuwandeln, indem er es bezeichnet τὴν μεταξὺ φύσιν ἀέρος τε καὶ πυρὸς ἢ ἀέρος τε καὶ ὕδατος. Betreffs Anaximenes hatte er leichte Arbeit. Dieser hatte nach allgemeiner Ueberlieferung behauptet, dass die Dinge (τὰ ὄντα) „aus der Luft" (ἀήρ) ins Dasein kämen und „in die Luft" auch wieder verschwänden. Aristoteles konnte hier natürlich keinen Augenblick zweifeln, dass der Letzte von den Milesischen Philosophen die Luft als materielle Ursache oder ὑποκείμενον ansah. So hatte er denn die drei ersten Männer glücklich untergebracht. Jetzt kam Heraklit an die Reihe. Er wird von allen Historikern

---

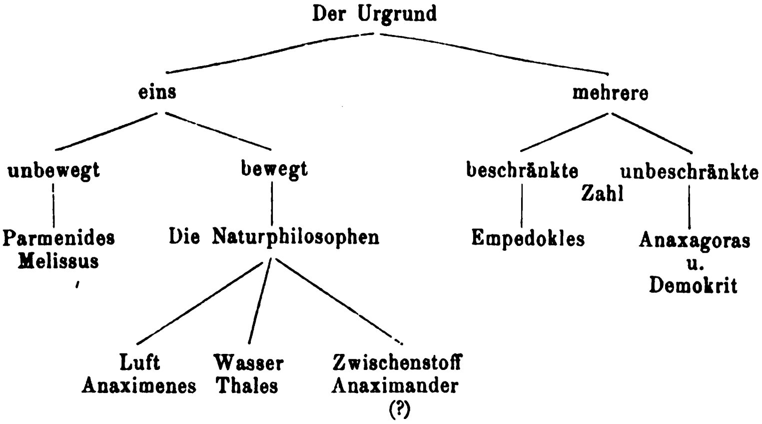
[1]) Aristoteles, Pariser Ausgabe. II, 269, 34; 262, 29; 551.

[2]) Arist. III, 222, 45; 220, 25; II 474, 10; 263, 15; 485, 42; 472, 48; 473; 634, 47; 277, 19; 483, 7; 364, 2.

als der Dunkle bezeichnet wegen seiner geheimnissvollen Sprache und der allgemeinen Unklarheit seiner Philosophie. Aber es war allgemein bekannt, dass er in der Erklärung des Weltalls das Feuer als Illustration und Erklärung des Weltgebäudes heranzog. Diesen Punkt griff Aristoteles heraus und behauptete kurz, dass der grosse Ephesier das Feuer als Urstoff ansah. Er konnte um so weniger hieran zweifeln, da Empedokles später auch das Feuer als eins von den vier Elementen erwähnt. Noch verwickelter wird die Sachlage in Parmenides und Xenophanes.

Von Xenophanes war es bekannt, dass er zum ersten Mal den Ausdruck ἕν auf das Universum anwandte und dass die Einheit in Gott zu finden ist. Parmenides hatte behauptet, dass man nur sagen kann ἐστί, aber nicht οὐκ ἔστι, wie gewisse Vorgänger behaupteten, dass nur das ὄν Existenz hat und dass man nicht von οὐκ εἶναι oder einem μὴ ὄν sprechen darf. Diese Leute, die von dem μὴ ὄν oder besser vom οὐκ εἶναι sprechen, haben auch zwei entgegengesetzte „Gestalten", das Feuer und die Erde. Aristoteles hatte ausserordentlich grosse Mühe, hier eine ὕλη zu finden. Aber seiner ausserordentlichen Begabung gelang es doch zuletzt, die Sachen so zu drehen und wenden, dass sie in seinen Kram passten. Parmenides, so sagt er, hat eine doppelte Philosophie, die der Vernunft und die der Erscheinung: nach der ersteren sagt er, dass das „Sein" eins ist und nach der letzteren setzt er zwei Ursachen und zwei Principien voraus, nämlich das Feuer und die Erde, welche dann dem Sein und Nichtsein entsprechen. Doch dies mag genügen. Nach dieser Methode gelang es Aristoteles, alle vorsokratischen Philosophen unter einem einheitlichen Schema hübsch zusammenzufasssen. Das principium divisionis ist die ἀρχή. Die Einen sagen, dass der „Urgrund" „eins" ist, die Andern „mehrere". Die erste Gruppe zerfällt wieder in diejenigen, welche den Urgrund „unbewegt" nennen und die andere, nämlich die Naturphilosophen im engeren Sinne behaupten, dass er „bewegt" ist. Diese letzten nehmen dann als erstes Princip entweder die Luft oder das Wasser. Die zweite Hauptgruppe hat auch wieder ihre Unterabtheilungen, so dass wir das folgende Schema [3]) erhalten.

[3]) Aristot. II. 248. 249.



Diejenigen Philosophen, welche das σῶμα ὑποκείμενον (die ἀρχή) ἓν nennen, können auch hier wieder nach einem andern principium divisonis eingetheilt werden in zwei Klassen. Die einen nämlich lassen die Welt daraus entstehen, „πυκνότητι καὶ μανότητ, die anderen behaupten „τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι[4])“ (Thales, Anaximenes, Haraklitus — Anaximander, Empedokler Anaxagoras.) In dieser Weise hatte Aristoteles den Weg gebahnt für die Doxographen und hatte ihnen die Arbeit des Studiums der vorsokratischen Philosophie leicht und bequem gemacht. Die Nachfolger des Stagiriten nahmen sich nicht die Mühe zu den Quellen zurückzugehen, sondern hielten sich einfach an den Meister. Oder wenn sie die Quellen lasen, so suchten sie nur in erster Linie nach der ἀρχή, oder dem ὑποκείμενον und zerbrachen sich nicht den Kopf wegen der übrigen Punkte. Auch die neueren Geschichtsforscher gehen meistens aus von der allgemeinen Auffassung des Aristoteles. Niemand hat es meines Wissens[5]) unternommen, die aristotelische Darstellung der ältesten Philosophie in Bezug auf ihre Genauigkeit und Glaubwürdigkeit zu prüfen. Die doxographische Tradition wird meistentheils den Quellen im Werthe gleichgestellt, wenn nicht gar im gewissen Sinne vorgezogen. Aber Aristoteles beweist hinreichend, dass er kein Geschishtsforscher im modernen Sinne

---

[4]) Aristot. II. 248ff.

[5]) Dieser Aufsatz wurde i. J. 1898 verfasst.

war. Er nahm nicht die Schriften zur Hand, um zu studiren, was die einzelnen Männer für Ansichten hatten, sondern er wollte nur untersuchen, inwieweit sie sich seiner vollendeten Philosophie näherten. Hat er überhaupt ihre Schriften selbst zur Hand genommen? Die Schriften der Milesier hat er sicherlich nicht gesehen. Aber es scheint, dass selbst die Arbeiten des Heraklit und Parmenides und Empedokles vielleicht nicht in seinem Besitze waren, oder dass er sie nur sehr oberflächlich gelesen hat.

Es ist daher nicht nur unser Recht, sondern auch unsere Pflicht, die Fragmente allein zu untersuchen, um die Theorien der einzelnen Philosophen zu gewinnen und sie dann mit der Interpretation der Doxographen zu vergleichen. In Bezug auf die Milesier, nämlich Thales, Anaximander und Anaximenes, sind wir freilich nicht in einer besseren Lage als Aristoteles: es sind uns keine unzweifelhaften Fragmente überliefert. Von Heraklit besitzen wir eine grosse Anzahl von Bruchstücken, die von Compilatoren aus den verschiedensten Jahrhunderten aufbewahrt sind. Aber es ist oft schwierig, den Text genau zu trennen von erklärenden Zuthaten der Doxographen und Geschichtsschreiber. Anders steht es mit Xenophanes, Parmenides und Empedokles. Diese drei Männer haben in Poesie geschrieben und es war hier schwieriger, den Text zu verändern oder durch Zuthaten zu erweitern. Von hier aus haben wir daher einen sicheren und festen Ausgangspunkt. Da aber das philosophische Material in Xenophanes zu gering ist, so scheint es mir gerathen, mit Parmenides zu beginnen. An ihn schliesst sich dann Empedokles an. Aus diesen beiden Autoren können wir eine ziemlich genaue Idee gewinnen über die Fragen, um die sich die älteste Philosophie dreht. Alsdann schreiten wir rückwärts zu Heraklit, Xenophanes und die drei Milesier und springen zum Schluss über zu Anaxagoras, Diogenes und Demokritus.

2. Vom „Sein“ und „Nichtsein“.

Wir können das Gedicht des Parmenides[6]) nur dann recht würdigen und verstehen, wenn wir fortwährend im Sinne behalten,

[6]) Mullach, Fragmenta Phil. Graec. I. 114ff.

dass es eine polemische Schrift ist, die sich in erster Linie damit befasst, die Ansicht des Gegners als unhaltbar nachzuweisen. Nur in zweiter Linie ist er auch bemüht, die richtige Philosphie an ihren Platz zu setzen. Aber selbst die positive Darstellung seiner eigenen Philosophie giebt er lieber in negativen als in positiven Ausdrücken. Seine Gegner haben so seine volle Aufmerksamkeit in Anspruch genommen, dass er die Stellung eines Kritikers kaum für einen Augenblick aufgeben kann. Nach seiner Meinung giebt es nur zwei philosophische Theorien oder Methoden in strengsten Sinne (όδοὶ μοῦναι διζήσιος). Die eine ist die Philosophie seiner strikten Gegner und die andere ist von ihm aufgestellt im schroffen Gegensatz dazu. Beide sind unvereinbar. Für die eine oder andere von ihnen muss sich jeder Denker entscheiden. Die eine, von ihm aufgestellt und vertheidigt, ist die Philosophie der Wahrheit, die mit ihrem „aufrichtigen Herzen" jeden Forscher leicht für sich gewinnt. Die andere ist eine Zusammenfassung der Meinungen von gewissen „Sterblichen", an welche man keinen wahren Glauben haben kann. Und wenn diese falsche Theorie den Haupttheil des Gedichtes ausmacht, so geschieht es nur, um den Unerfahrenen mit diesem so weit verbreiteten Irrthum gründlich bekannt zu machen. Denn nur wer die Irrwege gründlich kennt, ist im Stande, sie zu vermeiden. Wer beide Systeme der philosophischen Weltanschauung vor sich hat, kann nicht verfehlen, das rechte zu wählen, denn es hat den Stempel der Wahrheit an seiner Stirn, es ist „der Weg der Ueberzeugung und hat die Wahrheit in seinem Gefolge"[1]). Aber der falsche Weg hat nicht die geringste Kraft der Ueberzeugung. Es ist daher fast überflüssig, den Schüler der Philosophie vor diesem Wege zu warnen.

Parmenides kann indessen nicht umhin, im Vorbeigehen noch auf eine dritte philosophische Ansicht aufmerksam zu machen, obwohl sie kaum Erwähnung verdient. Es giebt gewisse Sterbliche, die nichts wissen und mit schwankendem Wollen hin- und herirren. Unentschiedenheit lenkt in ihrer Brust den wankelmüthigen Sinn. Und so werden sie fortgerissen, zu gleicher Zeit taub und

---

[1]) Mullach, Fragm., Parm. V. 29—45.

blind, voll Erstaunen überwältigt, Leute ohne Urtheilskraft[8]). Sie nehmen offenbar eine Mittelstellung ein, indem sie versuchen, die Wahrheit und den Irrthum unter einen Hut zu bringen. Aber ihr wohlgemeintes Bemühen kann unter keinen Umständen zum Ziele führen. Sie verdienen deswegen keine eingehende Beachtung.

Wir hätten uns demnach über drei verschiedene Meinungen Klarheit zu verschaffen, nämlich 1. die Ansicht der Sterblichen, 2. die Ansicht der Wankelmüthigen (δίκρανοι), 3. die Ansicht des Parmenides.

Der Punkt, um den sich Alles dreht, ist offenbar die Frage nach der Existenz oder dem „Sein". Wessen Existenz auf dem Spiele steht, wird nicht näher erklärt, vermuthlich, weil jedermann weiss, um was es sich handelt. Parmenides behauptet nun, dass „es ist" oder existirt und dass es unmöglich ist, dass es „nicht sein" sollte, oder aufhören sollte zu existiren[9]) (ὡς ἔστι τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι). Die Meinung seiner Gegner ist, dass es auch „nicht ist" und dass eine sittliche Nothwendigkeit es erfordert, dass es „nicht sein sollte[10]). Die Leute, die daher an „Nicht-Existenz" glauben, sprechen von μὴ ἐόντα, von Dingen, die keine Existenz haben (V. 52). Dieselben Leute, die neben dem „Sein" auch das „Nichtsein" anerkennen, sprechen auch von „Werden" oder „Entstehen" und „Vergehen" (γίγνεσθαί τε καὶ πόλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐκί V. 100). Sie sagen offenbar im Gegensatz zu Parmenides, dass der Gegenstand, um den es sich handelt, entstanden ist und auch wieder vergehen wird (V. 59). Sie lehren, dass das, was existirt, eine Periode des Entstehens und einen Anfang gehabt hat (V. 66) (φύσις ἐόντι καὶ ἀρχή). Ihre Centrallehre ist „Entstehen und Vergehen", γένεσις καὶ ὄλεθρος, Ausdrücke, die wieder und wieder von Parmenides zurückgewiesen werden. Diese Leute sprechen offenbar von einer Mehrheit von existirenden Dingen.

Aber wir brauchen nicht länger herumzurathen nach der Theorie dieser Leute. Ihre Meinungen werden uns im zweiten Theile sogar mit verführerischer Eleganz und völliger Objectivität

---

[8]) Mullach, Fragm., Parm. V. 46—51.
[9]) V. 35.
[10]) V. 37.

vorgetragen [11]). Sie setzen zwei verschiedene Erscheinungen voraus (gerade eine mehr als nothwendig ist). Diese beiden Formen stellen sie einander gegenüber und geben ihre charakteristischen Eigenschaften an, eine getrennt von der andern. Auf der einen Seite haben sie das „ätherische Feuer“ der Flamme, welches äusserst dünn ist und fein und nur sich selbst gleich ist, aber der entgegengesetzten Form nicht gleich ist. Aber auf der anderen Seite ebenso mit sich selbst identisch ist die „dunkle Nacht“, eine dichte und schwere Masse. Auf diese Weise ist Alles angefüllt mit Licht und dunkler Nacht. Beide halten sich die Wage, ohne irgend welche Gemeinschaft mit einander zu haben. Dieselben Leute vertreten auch die Theorie von verschiedenen Ringen und behaupten unter Anderem, dass die engeren Ringe gemacht sind von Feuer, das nicht mehr völlig rein ist (ἄκριτος) und darunter sind Kreise der Nacht, die aber mit einem Theil Feuer gemischt sind. In dem Centrum derselben befindet sich „die Göttin, die Alles steuert“. Zu dieser Philosophie gehört auch die Anschauung von dem Entstehen der verhängnissvollen Zeugung und Begattung, welches das weibliche Geschlecht antrieb, sich zu vereinigen mit dem männlichen und umgekehrt das männliche mit dem weiblichen.

Diese Sterblichen geben ferner ihre Ansichten von dem Entstehen des Aethers und von allen „Zeichen“, die sich im Aether befinden und von den verborgenen Werken des klaren Lichtes der runden Sonne und ihrem Ursprunge und von den Werken und dem Entstehen des runden und rotirenden Mondes. Sie beschäftigen sich auch mit dem Himmel, der alles umgiebt, und seinem Ursprunge und beantworten die Frage, wie die herrschende Nothwendigkeit ihn angebunden hat, so dass er die Grenzen der Sterne hält. Sie geben Auskunft darüber, wie die Erde und die Sonne und der Mond und der gemeinsame Aether und die himmlische Milchstrasse und der äusserste Olympus und die heisse Schaar der Sterne „ursprünglich entstanden sind.“ Sie geben ihre Ansichten über das fremde Licht, das um die Erde schweift, scheinend während der Nacht u. s. w. Sie machen auch den Versuch, den

[11]) Vers 113—153.

Verstand der Menschen zu erklären aus der eigenthümlichen Mischung der gekrümmten Glieder. Denn der Ursprung und die Art der Glieder stellt bei allen und jedem Menschen dasjenige Prinzip dar, welches denkt. Das vorwiegende (Element) im menschlichen Körper ist der Gedanke. Betreffs Physiologie sind sie der Anschauung, dass „auf der rechten Seite die Knaben und auf der linken Seite die Mädchen“ sich befinden. Zu dieser Philosophie scheint auch die Ansicht zu gehören, dass als der erste der Götter „Eros“ geschaffen wurde. Dies sind die erhaltenen Bruchstücke der Philosophie „κατὰ δόξαν“ und in solcher Weise erklärt sie, wie diese Dinge „entstanden sind“, wie sie jetzt „existiren“ und wie sie später wieder „vergehen“ werden, nachdem sie zu voller Reife sich entwickelt haben. Und die Menschen haben dann diesen einzelnen Dingen ihren besonderen Namen gegeben.

Wie fängt Parmenides es nun an, diese definitive Ansicht von den zwei ursprünglichen entgegengesetzten Stoffen und ihrer gleichmässigen Macht, von der Bildung der verschiedenartigen Ringe, von der Entstehung der Geschlechtsunterschiede, von dem Ursprunge der grossen Weltkörper draussen und des menschlichen Verstandes drinnen — zu widerlegen? Diese ganze Theorie, sagt er, verlässt und stützt sich auf die Voraussetzung, dass die Dinge erst „entstehen“, dann eine Zeit lang „bestehen oder sind“ und endlich nach einer gewissen Zeit wieder „vergehen“, dass sie zu einer Zeit „sind“ und zu einer andern Zeit „nicht sind“. Grade hier, in ihren fundamentalen Voraussetzungen greift Parmenides seine Gegner an. Was jene Leute „Nichtsein“ nennen, ist ein Ding, das nicht existirt. Ein Gegenstand, der „nicht ist“, liegt gänzlich ausserhalb unseres Vorstellungsvermögens. Man kann solch einen Gegenstand daher weder verstehen noch in Worten aussprechen, da er sich ganz der Controle unseres Verstandes entzieht. Von „Nichtsein“ zu sprechen, ist daher ein wahres Unding. Denn Sprechen und Denken setzt unbedingt das Sein einer Sache voraus[12]). Wenn ich, mit anderen Worten, etwas über einen

[12]) V. 94—95.

Satzgegenstand aussage, so muss dieser Gegenstand existiren (39 bis 44).

Denken und der Gegenstand des Denkens sind identisch. Denn ohne „das Seiende", worin es sich ausspricht, findet man auch das Denken nicht. Allein „das Seiende" hat für Gegenwart und Zukunft wahre Existenz (94—97). Es ist daher unsinnig, über Dinge zu reden, die „nicht existiren". Was ist oder existirt, hat absolut keine Einschränkung in seiner Existenz, es hat weder begonnen noch wird es aufhören zu existiren: es ist ungeschaffen und unzerstörbar. Seine Gegner behaupten, dass es einen Anfang genommen hat. Aber wo soll man seinen Ursprung suchen?[13]). Und wo ist die Quelle, aus der man schöpfen kann, um es zu vermehren? Es giebt zwei Möglichkeiten[14]). Entweder muss man es entstehen lassen aus dem, was „nicht existirt" oder „nicht ist": und dies lässt sich weder aussagen noch denken, dass nämlich etwas, was „nicht ist", mit einem Male „ist". Ausserdem kann man sich überhaupt nicht vorstellen, dass etwas „nicht ist". Aber wenn man annimmt, dass es einen Anfang genommen hat, so drängt sich die Frage auf, weshalb es gerade zu einer bestimmten Zeit, früher oder später[15]) ins Dasein kam. Aber „was ist", kann weder einen Ursprung noch einen Anfang seines Daseins haben. Ein Ding muss entweder sein oder nicht sein und wenn es nicht ist, dann kann es nie und nimmer ins Dasein kommen (67). Aber eine andere Möglichkeit wäre, dass es kommt aus dem, was schon „ist". Und das widerspricht aller Glaubwürdigkeit, dass aus dem, was ist, etwas anderes werden könnte. So zwingt uns die Nothwendigkeit von allen Seiten, anzunehmen, dass es weder ins Dasein gekommen ist, noch aus dem Dasein verschwinden wird. Und dies nachzuweisen, war die einzige Absicht des Parmenides, als er sein Gedicht verfasste. Er wollte die unglaubliche Theorie von „Schöpfung und Vernichtung", von einem Anfange und Ende des Daseins für immer und endgültig widerlegen. Wir stehen, so

---

13) V. 62.
14) V. 63—70.
15) V. 66.

sagt er, vor der Frage: „ist es“ oder „ist es nicht?“ (72). Was „nicht ist“, kann niemals anfangen „zu sein“. Was wirklich ist, kann nie einen Anfang genommen haben und wird nie ein Ende nehmen: es ist „ohne Anfang und ohne Aufhören“. Die Ausdrücke, die jene „Sterblichen“ gebrauchen, nämlich ins Dasein kommen oder „entstehen“ und „vergehen“, „sein“ und „nicht sein“, sind trügerisch und verwerflich. Was existirt, existirt im obsoluten und unbeschränkten Sinne. Es ist nicht etwa nur ein Bruchtheil von einem grösseren Ganzen, sondern es ist selbst das Ganze: es ist „eingeboren“ und „unerschütterlich“ und „unvergänglich“.

Aber nun ist die Frage, was meint Parmenides mit diesem „Seienden“, das weder einen Anfang noch ein Ende nehmen kann? Wir können diese Frage nur beantworten, wenn wir bedenken, dass seine Gegner behaupten, dass diese Welt mit allen Himmelskörpern und Erscheinungen und mit allem, was darin lebt und webt, seine Geschichte hat. Dass diese Welt, die jetzt existirt, einst entstanden ist und so auch später wieder vergehen wird· Parmenides kann daher nur sagen wollen, dass jene Leute sich gründlich irren. Was „ist“, kann nicht anfangen oder aufhören zu sein: Diese Welt ist daher nie geschaffen und wird auch nie vernichtet werden können. Das Weltall ist „unsterblich“[16]), es „existirt im wahrsten und unbegrenzten Sinne“. Es ist der Vernunft unfassbar, dass es zu irgend einer Zeit nicht war, oder später nicht mehr sein wird.

Doch es giebt noch eine zweite irrige Ansicht vom Weltall und den Erscheinungen darin. Es ist die Philosophie der „Wankelmüthigen“. Sie schwanken hin und her zwischen zwei unvereinbaren Ansichten. Sie behaupten, dass „Sein“ und „Nichtsein“ als dasselbe und auch wieder nicht als dasselbe angesehen werden muss und dass der Weg, den das Weltall geht (πάντων κέλευθος), „sich rückwärts windet“ (παλίντροπος V. 50, 51). Diese Leute scheinen im Gegensatz zu den ersten „Sterblichen“ dafür zu halten, dass das Wettall immer „war“ und immer „sein wird“. (61, 75, 76.) Aber nach ihrer Ansicht findet ein fortwährender Wechsel statt:

---

[16]) V. 59.

das Ganze ist in Theile zerrissen und an einer Stelle ist „mehr" und an der anderen „weniger" (78—80, 105—108). „Alle Dinge" sind, wie es scheint, in fortwährender Bewegung (82, 98), verändern fortwährend ihren Ort und ihre Farbe (101). Die Geschichte des Weltalls besteht in einem unausgesetzten „Zerstreuen und Sammeln" (92, 93). So ist die Welt jeden neuen Augenblick eine neue und andere und doch bleibt sie dieselbe. Was heute ist, wird morgen nicht mehr sein; in derselben Gestalt nämlich wird es nicht mehr da sein, aber doch wird es noch da sein in veränderter Form. „Sein und Nichtsein ist dasselbe und nicht dasselbe" (V. 50). Aber nach Parmenides' Ansicht ist diese Stellung unhaltbar. Man kann nicht sagen, dass „es war" und dass es „sein wird", sondern alles „ist jetzt" zu gleicher Zeit. Unmöglicher Weise kann es „später" sein und ebenso war es auch nicht „früher". Denn wenn es früher war oder später sein wird, so ist es jetzt nicht. Daher kann man nur sagen, dass es jetzt „ist" in ungetheilter fortlaufender Gegenwart. Auch kann man es nicht in Stücke zertheilen, da das ganze völlig gleichartig ist. An keiner Stelle ist mehr als an einer andern, sondern das Ganze ist ununterbrochen und „gleichartig". Nirgendswo befindet sich eine Lücke, sondern das Ganze ist voll von „dem Seienden". Ohne Unterbrechung reiht sich „Seiendes an Seiendes". „Unbeweglich" ist es gebunden innerhalb der Grenzen der Fesseln, die es umgeben. Es bleibt daher für immer „dasselbe in demselben", beruhend auf sich selbst. Die gewaltige Nothwendigkeit hält es in den Grenzen seiner Fesseln und schliesst es fest ab nach allen Richtungen hin. Daher kann von einer Bewegung oder Veränderung oder gar einem Verschwinden nicht die Rede sein. Aber gerade aus diesem Grunde kann man es auch nicht als unendlich[17]) bezeichnen; denn es hat kein Bedürfniss und entbehrt nichts andern Falls würde es alles entbehren.

So kommt Parmenides denn zu seinem positiven Resultat. Diese Welt und alles was darinnen ist, ist ein Ganzes, ohne Anfang und Ende unsterblich und unzerstörbar, unerschütterlich

---

[17]) Xenophanes V. 13, Emped. V. 237.

und unbeweglich, Dieses Ganze ist nicht unendlich, sondern von bestimmten Grenzen eingeschlossen und ist ähnlich einer wohlgerundeten Kugel. Nichts kann davon entschwinden, denn die „Gerechtigkeit“, von der Leute so viel sprechen, hält das Ganze fest zusammen. Nichts kann hinzugefügt werden, denn der ganze Raum ist ausgefüllt und es giebt so keinen Platz, den es einnehmen könnte. Auch ist der Weltenraum überall gleichmässig angefüllt, so dass absolut keine Veränderung stattfinden kann. Was „da ist“, ist für immer da und wird immer so sein, wie es jetzt ist. Hier giebt es „keine Veränderung noch Wechsel des Lichtes und der Finsterniss“.

Zu diesem Resultat kommt man nothwendiger Weise, wenn man die Vernunft urtheilen[18]) lässt, anstatt den unzuverlässigen Augen und Ohren zu trauen. Man steht dann vor der Alternative,[19]) dass das Weltall entweder „ist“, oder „nicht ist“. Man kann nicht beides zu gleicher Zeit bejahen, sondern muss eins von beiden wählen. Und der Vernunft kann die Wahl nicht schwer fallen: sie bleibt dabei, dass die Welt ist und dass sie im vollen und wahren Sinne des Wortes „ist“ und nie ihr Dasein verändern oder beenden kann. Denn „was ist“ (τὸ ὄν), kann nie angefangen haben „zu sein“ und kann nie aufhören „zu sein“.

Diese Philosophie ist einfach und klar. Sie kann freilich nur verstanden werden, wenn man die entgegengesetzte Philosophie klar vor Augen hat. Nach Parmenides gab es Leute, die behaupteten, dass „alle Dinge“ 1) zu einer bestimmten Zeit ins Dasein gekommen sind, 2) dass sie jetzt eine Zeit lang bestehen oder „sind“, 3) dass sie zu ihrer Zeit wieder vernichtet werden und dann „nicht mehr sind“ und dass dieser Wechsel zwischen „Sein und Nichtsein“ einer sittlichen Nothwendigkeit zufolge stattfindet. Ausserdem gab es eine unentschiedene Partei, die behauptete, dass „Sein und Nichtsein“ keinen absoluten Gegensatz bezeichnete, sondern dass beides in einem Sinne dasselbe sei und im andern Sinne nicht dasselbe sei; dass das Weltall in fort-

---

[18]) Parm. V. 56.

[19]) V. 71, 72.

währender Bewegung begriffen ist, aber dass der Weg der Dinge immer wieder zurückführt zu seinem Anfange; dass die Welt ihre Gestalt und Farbe fortwährend ändert, aber dass sie ihrem Wesen nach immer dieselbe war und auch sein wird.

Im Gegensatz zu diesen beiden Anschauungen stellte Parmenides die Lehre auf, dass man von einem „Nichtsein“ überhaupt nicht reden kann; dass man nur sagen kann, dass alles was ist, in der That und Wahrheit „ist“ und dass es „unvergänglich ist“. Ja er geht sogar soweit, dass er behauptet, es finde überhaupt keine Veränderung und keine Bewegung statt. Denn was ist, war und ist für immer das, was es ist. Dieser Ausspruch ist etwas schroff, aber es ist das einfache Resultat vernünftigen und folgerichtigen Denkens. Jedermann, der die Frage recht gründlich untersucht und darüber hinreichend nachdenkt, sagt er, wird ihm unbedingt beistimmen müssen. Diese Lehre wird jedermann überzeugen, denn sie hat den Stempel der Wahrheit auf der Stirn.

Hier haben wir nun ein erstaunliches Beispiel, wie es Aristoteles gelungen ist, den Gesichtspunkt der älteren Philosophen vollständig zu verdrehen und zu verschieben. Plato giebt in seinen Dialogen nur sehr kümmerliche Berichte über die Geschichte der Philosophie, aber soweit er sich damit beschäftigt, ist er wenigstens wahrheitsgetreu und ohne Vorurtheil. Obwohl wir erwarten müssen, dass Plato, dem Parmenides vielleicht nur durch Sokrates bekannt war, die Philosophie des grossen Eleaten nicht in einem vollständig ungetrübten Lichte wieder giebt, so trifft er doch im Grossen und Ganzen das Richtige. Es hatte sich offenbar bald eine weit verbreitete Schule des Parmenides und Zeno entwickelt[20]). Und es ist zu vermuthen, dass die Lehre des Meisters bald modificirt und verändert, vielleicht vergeistigt wurde, wie wir z. B. schon Spuren hiervon im Melissus finden. Trotzdem spricht es Plato klar und deutlich aus, dass es gleichbedeutend wäre mit Vatermord[21]), wenn man die Grundlehre des Parmenides verleugnen wollte und sagen, dass das „Nichtseiende“ im gewissen Sinne „ist“

---

[20]) I, 163, 3, Plato, Par. Ausg.
[21]) I, 181, 53.

und das „Seiende" auf der andern Seite hinwiederum in gewissem Grade „nicht ist". Er rechnet Parmenides unter die Zahl derer, die versucht haben zu bestimmen, wie viel „die Dinge die sind" (τὰ ὄντα) an der Zahl sind und wie sie beschaffen sind. Er wie alle Eleatiker von Xenophanes an behauptet, dass das sogenannte All (τὰ πάντα καλούμενα) „ein" Ganzes ist. Im Gegensatz zu der Theorie, dass alles sich im fortwährendem Wechsel befindet oder dass von den „Dingen, die existiren" (τῶν ὄντων) die einen unbeweglich feststehen und die andern sich bewegen, haben Melissus und Parmenides daran festgehalten, dass das sogenannte „All" (τῷ πάντ' ὄνομ' ἐστί) unbeweglich ist und das alle Dinge ein Ganzes ausmachen und dass dies in sich selbst unbeweglich feststeht, da es keinen Platz hat, in dem es sich bewegen kann [22]). Alle andern Weisen behaupten, dass aus Ortsveränderung und Bewegung und Mischung des einen mit dem andern alle Dinge entstehen und dass niemals etwas unveränderlich „ist", sondern immer nur „wird" und entsteht. Ausgenommen ist nur Parmenides! [23]) Und Melissus und die andern, die „das All" als eins bezeichnen, sind alle zusammengenommen von geringerer Bedeutung als Parmenides allein. Er giebt seiner Lehre Kraft durch seine Würde und gewaltige Persönlichkeit [24]). Plato citirt auch als den immer wiederkehrenden Grundgedanken der Parmenideischen Philosophie, den Vers, dass man nie dem Gedanken Raum geben darf, dass es Dinge giebt, die „nicht sind" (d. h. die nicht mehr sind, oder noch nicht sind). Auch Zeno, der ungefähr dieselbe philosophische Ansicht vertritt, pflichtet den Gedichten des Parmenides bei, dass das Weltall eins ist, wofür Parmenides in zufriedenstellendster Weise Beweise liefert, während andere behaupten, dass das All aus einer Mannigfaltigkeit von Dingen zusammengesetzt ist [25]). Ferner giebt Plato die Ansicht des Parmenides wieder, dass das Seiende ein Ganzes ist „von allen Seiten ähnlich einer wohlgerundeten Kugel [26]). Nach Plato

---

[22]) I, 139, 4.
[23]) I, 117, 11.
[24]) I, 141, 20.
[25]) I, 627.
[26]) I, 184, 20.

behauptet Parmenides auch, dass „Eros“ der erste und älteste unter den Göttern ist[27]).

Obschon diese Darstellung des Parmenideischen Systems nur lückenhaft ist, so trifft sie doch in der Hauptsache den Nagel auf den Kopf. Sie stellt Parmenides allen andern Philosophen gegenüber, insofern er jede Ortsveränderung und Bewegung und Mischung innerhalb des Weltalls leugnet und alle Dinge als „ein unbewegliches Ganzes“ auffasst und daran festhält, dass das „was ist“ absolut nichts zu thun hat mit „Nichtsein“, sondern dass es „ist“ im absoluten Sinne und dass das, was „nicht ist“ niemals „sein“ kann. Mit anderen Worten: allein das hat wirkliche und unveränderliche Existenz, was „ist“; es kann nie aufhören „zu sein.“ Und was nicht ist, kann nie und nimmer ins Dasein treten. Es giebt nur ein Ding, das existirt oder „ist“, nämlich diese Welt und sie existirt unveränderlich und ewig.

Nun müssen wir noch kurz sehen, was Aristoteles aus dieser Philosophie gemacht hat. Dieser Grösste unter den Kritikern betrachtete die ältesten Philosophen von dem Standpunkte und nach den Interessen seiner eigenen Philosophie. Es war ihm nicht in erster Linie darum zu thun, einen klaren Einblick zu gewinnen in das Problem und den Gedankengang der Schriften des Parmenides, sondern er wollte in erster Linie ausfinden, wie viel Parmenides von seiner (des Aristoteles) Philosophie vorausgesehen hat. Er fängt gleich mit seiner beliebten Frage an: wie viele und was für „Ursachen“ hat Parmenides angenommen und wie viele Principien der Dinge kennt er[28])? Er sagt zunächst, dass Parmenides „das Eine“ nach dem Begriffe berührt hat, währen Melissus „das Eine nach dem Stoffe“ behandelte[29]). Daher nennt Parmenides es auch begrenzt, und Melissus nennt es unbegrenzt. Xenophanes dagegen nennt „das Eine“ Gott. Aber nach Aristoteles bleibt Parmenides seiner Ansicht nicht immer treu. An einer andern Stelle gewinnt er einen bessern Blick und modificirt seine erste

---

[27]) I, 662, 675, 39.

[28]) II, 476. Aristoteles Par. Ausg.

[29]) Arist. II, 476.

Ansicht. Ursprünglich hält er neben dem „Seienden“ das „Nichtseiende“ für nichts und nimmt dann nothwendiger Weise das Seiende als „eins“ an und lässt daneben nichts anderes zu. Aber daneben wird er doch gezwungen, der Erscheinungswelt zu folgen und ist dann der Meinung, dass „das Eine“ existirt nach dem Begriffe, aber dass „mehrere Dinge“ existiren nach der Sinneswahrnehmung. Und so nimmt er dann zwei „Ursachen“ und zwei „Principien“ an, nämlich das Heisse und das Kalte, womit er Feuer und Erde meint. Von diesen identificirt er dann das Heisse mit „dem Seienden“ und das Andere mit dem „Nichtseienden“. An verschiedenen anderen Stellen wiederholt Aristoteles diese angebliche „Doppelzüngigkeit“ des Parmenides. Auf der einen Seite macht er Parmenides zum Vertreter der Ansicht, dass das „All“ (τὸ πᾶν) oder „alle Dinge, die existiren“ (πάντα τὰ ὄντα) oder „das Seiende“ (τὸ ὄν) oder das „Princip der Dinge“ (ἡ ἀρχή) nur „eins“ ist und dass dies „Eine“ „unbeweglich ist und ungezeugt“ und dass es bestimmt abgegrenzt ist und körperliche Gestalt hat und dass er mit Herodot übereinstimmt, indem er den Eros als das eine Princip voraussetzt. Man achte auf diese Verwirrung und Unklarheit [30]). Auf der anderen Seite soll Parmenides ein ebenso entschiedener Vertreter des Dualismus [31]) sein. Er nimmt zwei Principien an, nämlich das Warme und das Kalte, das Feuer und die Erde, das Seiende und das Nichtseiende. — Ist es glaublich, dass Aristoteles die Philosophie des Parmenides so entstellen und gerade auf den Kopf stellen konnte? Es kann nur möglich gewesen sein, weil er die Schrift des Eleaten nicht hinreichend studirt hat. Aber die Thatsache bleibt, wie sie ist. Wir können uns daher nicht wundern, wenn Aristoteles wenig Hochachtung zeigt vor Parmenides und den übrigen Eleaten. Er nennt die Theorie eine „zwiespaltige“, einen λόγος ἐριστικός; aber für diesen Zwiespalt ist Aristoteles, und nicht Parmenides verantwortlich. Betreffs des ἔρως und der αἴσθησις und anderer Probleme herrscht im Kopfe des Aristoteles dieselbe Verwirrung. Aristoteles beweist deutlich

---

[30]) II, 473, 20; 249, 26; 250, 11; 497, 26; 630, 49; III, 674 , 23.

[31]) II, 473; 254; 476; 438 etc.

genug nach Allem, was er von Parmenides sagt, dass es ihm nicht im geringsten gelungen ist, die Anschauungen des grossen Eleaten zu verstehen und zu würdigen. Was Parmenides in seinem ganzen Gedichte vom ersten bis zum letzten Verse bekämpft und emphatisch zurückweist, das schiebt Aristoteles ihm unter als seine eigene Lehre. Das ist freilich nicht die rechte Methode, wenn man einen grossen Philosophen kritisiren will. Und bei solch einem oberflächlichen Verfahren wird man sicherlich nicht in das Verständniss einer fremden Theorie eindringen. Die eigentliche Absicht, die Parmenides mit seinem Gedicht verfolgt, ist dem Aristoteles denn auch völlig unbekannt geblieben.

Es ist nicht nöthig, auf die Berichte der Doxographen näher einzugehen. Sie sprechen dem Aristoteles getreulich nach, was er ihnen vorgesagt hat; dass Parmenides eine doppelte Philosophie vertritt, eine Philosophie mit „einem Princip“ und eine andere mit „zwei Principien“. Diese Verwirrung und Unklarheit hat sich dann fortgeerbt bis auf unsere Zeiten. Man nimmt noch heute allgemein an, dass Parmenides die Philosophie des Irrthums im gegewissen Grade anerkennt und billigt. Parmenides soll hier entweder die Anschauung der gewöhnlichen Leute oder der Pythagoreer als berechtigt anerkennen. Aber die gewöhnlichen Leute hatten keine solche eingehende Philosophie von der Weltentstehung, wie wir sie im zweiten Theil des Parmenides vorfinden und die Pythagoreer interessirten sich in der ersten Zeit ihrer Existenz scheinbar durchaus nicht für Naturphilosophie. Nach dem allgegemeinen Ton des Gedichtes zu urtheilen, können wir nur anannehmen, dass Parmenides die Ansicht bestimmter älterer Philosophen von der Entstehung und Vernichtung der Welt widerlegen wollte. Zu diesem Zwecke stellte er den Satz auf, dass die Welt einfach „ist“, d. h. „immer ist“ und nie aufhört „zu sein“. Denn das „Nichtsein“ ist völlig ausgeschlossen von dem, was „ist“.

3. Sterblich und doch unsterblich.

Das Erste, was beim Studium des Empedokleischen Gedichtes in die Augen fällt, ist die Thatsache, dass Empedokles mit den

[32]) Mullach, I, 1.

Streitfragen des Parmenides bekannt ist und in dem Streit seinerseits Partei ergreift. Ein oberflächliches Lesen seines Gedichtes muss uns davon überzeugen, dass sogar dieselben Stichworte immer wiederkehren, wie „sein“, „nicht sein“, „es ist“, „entstehen“, „vergehen“, „Anfang“, „Ende“ u. s. w.[33]). Er sowohl wie Parmenides bekämpft die Ansicht Derer, die von dem „Entstehen und Vergehen“ sprechen. Aber er hält es auch nicht völlig mit Parmenides. Er giebt ihm in einem gewissen Masse Recht. Aber wir werden sehen, dass er die Partei Derer ergreift, die Parmenides „die Wankelmüthigen“ genannt hatte. Er selbst kann sich nicht davon überzeugen, dass es in dieser Welt absolut keine Bewegung und keine Veränderung giebt. Mit den Wankelmüthigen hält er dafür, dass dieses Weltall sich in einem fortwährenden Wechsel befindet.

Sein Gedicht „Ueber Natur“ könnte im Allgemeinen in vier Abschnitte getheilt werden: 1. die Einleitung V. 1—61, welche die am Schluss (V. 59—61) gegebene Aufstellung seines Themas mit umfasst; 2. V. 62—97 eine Kritik des Parmenides; 3. V. 98—119 eine Kritik der Thoren, die offenbar identisch sind mit den „Sterblichen „des Parmenides; 4. V. 120—382 seine eigene Philosophie in ihren Einzelheiten mit häufigen Wiederholungen aus den ersten Abschnitten.

Die Einleitung ist nicht von grossem Belang und meistens leicht zu verstehen und kann aus jeder Geschichte der alten Philosophie ersehen werden. Interessant ist der allegorische Abschnitt V. 18—28. in dem die philosophischen Stichworte seiner Vorgänger zu allegorischen Figuren erhoben sind, die in geisterhafter Weise auf der Aue der „Ate“ umherschweifen. Da findet sich der „Mord“ und der „Streit“ und die übrigen „Schicksale“, die „Erdgestalt“ und das „Sonnengesicht“, die „Zwietracht“ und „Eintracht“, die „Schönheit“ und „Missgestalt“, die „Eile“ und „Weile“ die „Offenheit“ und „Verstecktheit“, das „Entstehen“ und „Verschwinden“, der „Schlaf“ und die „Wachsamkeit“, „Bewegung“ und „unerschütterliche Ruhe“, die „viel-

---

[33]) V. 72, 74, 93, 96, 97, 102, 103, 104, 110, 114—119, 128, 132, 133 145, 149, 150, 155—158 etc.

gekrönte Erhabenheit" und der „Schmutz", das „göttliche Schweigen" und die „laute Rede". Es unterliegt kaum einem Zweifel, dass das Entstehen und Verschwinden, die Erdgestalt und das Sonnengesicht, an die Philosophie der „Thoren" erinnert. Die „unerschütterliche Ruhe" weist offenbar auf die Philosophie des „Parmenides" hin. Die Zwietracht und Eintracht, die Eile und Weile, der Mord und Streit, der Schlaf und die Wachsamkeit, Erhabenheit und Schmutz, Schweigen und Rede repräsentiren offenbar die Anschauungen der Wankelmüthigen. In den Versen 36—57 spricht er dann von der Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes und kritisirt das eitle Prahlen Derer, die sich rühmen, „das Ganze" gefunden zu haben. Es giebt Leute, die in ihrer heissen Begier nach einem Platze auf dem Throne der Weisheit sich zu Behauptungen verleiten lassen, die über die Grenzen der Bescheidenheit hinausgehen, Leute, die die eine Sinneswahrnehmung der anderen vorziehen, oder die Sinnesorgane hinten anstellen und sich auf den sterblichen Verstand verlassen. Empedokles nimmt gern alles hin, was er mit seinen fünf Sinnen erforschen und ausfinden kann, während er daneben die Existenz einer höheren göttlichen Vernunft anerkennt.

Nun kommt er zu seiner These[34]). Es giebt vier Grundwurzeln „aller Dinge", und dies muss man zuerst wissen, nämlich Feuer, Wasser, Erde und Luft. Aus diesen vier Elementen besteht Alles, was „war" und was „sein wird" und die Dinge, die „jetzt sind". Diese vier Grundelemente sind einem doppelten Lauf unterworfen. Einmal werden sie aus ihrer gesonderten Lage genommen und zusammengehäuft, so dass sie „ein Ganzes" ausmachen, und zu einer anderen Zeit gehen sie wieder auseinander und aus dem einen Ganzen werden wieder vier Haufen. Dieser zweifachen Bewegung entsprechend giebt es auch ein zweifaches „Entstehen" und ein zweifaches „Vergehen" der sterblichen Dinge. Das eine Entstehen und Vergehen findet statt, wenn die Vereinigung des Alls Dinge erzeugt und wieder zerstört. Und das andere Entstehen und Vergehen kommt zustande, wenn während der Trennung der Ele-

[34]) V. 59.

mente Dinge ernährt und wieder aufgelöst werden[35]. Und diese vier Elemente, im fortwährenden Wechsel begriffen, nehmen nie ein „Ende". Einmal kommen alle vier in Liebe zu „einem Ganzen" zusammen und zur anderen Zeit hinwiederum werden sie durch den „Hass" der „Zwietracht" von einander abgesondert. So haben die Elemente sich gewöhnt einerseits aus mehreren „Eins" zu werden und andererseits, wenn „das Eine" sich auflöst, entstehen wieder mehrere. Von einem Gesichtspunkte aus „entstehen" sie daher und haben keine „unerschütterliche Dauer". Aber soweit sie, im fortwährenden Wechsel begriffen, niemals ein Ende nehmen, insofern „sind" sie immer im „unbeweglichen" Kreislauf. Unter den vier Elementen ist also der verhängnisvolle Hass und auf der andern Seite die Liebe thätig, beide den Elementen gleich an Länge und Breite. Diese Liebe[36] nun kann man nicht voll Erstaunen mit den Augen erschauen, sondern man kann sie nur mit der Vernunft wahrnehmen. Die Liebe ist dieselbe, welche auch den menschlichen Gliedern eingeboren ist und kraft ihrer Wirksamkeit sind die Menschen friedlich gesinnt und verrichten gleichartige und einträchtige Werke. Sie geben ihr den Beinamen Frohsinn und Aphrodite. Aber obwohl sie durch das Weltall dahinfährt, hat noch kein Sterblicher sie kennen gelernt. Die vier Elemente sind alle gleich stark und gleich alt, doch jedes hat seine eigene Aufgabe und hat seine besonderen Eigenschaften. Und sie herrschen im Wechsel, während der Kreislauf sich vollzieht; sie verschwinden in einander und werden zusammengehäuft im Wechsel des Schicksals. Ausser diesen vieren entsteht nichts und sie selbst vergehen nicht. Denn wenn sie gänzlich vernichtet würden, so „wären" sie schon längst nicht mehr. Und was giebt es und woher sollte es kommen, das dies Weltall vermehren könnte? Und wie können sie vernichtet werden, da sie das All ausfüllen? Nein, diese vier „sind" (und bleiben) in der That, aber indem sie durcheinander laufen, werden sie bald dies und bald das, immer sich selbst ähnlich[37].

---

[35] V. 62—66.
[36] V. 80—87.
[37] V. 87—97.

Empedocles giebt hier eine werthvolle Erklärung und Einschränkung des Parmenideischen „unbeweglichen Seins" und auch des sogenannten „Einen". Aus dem Gedicht des Empedokles wird es bestätigt, dass Parmenides mit dem „einen Ganzen" nur diese unsere Welt meinte. Empedokles sagt: Ja, Parmenides hat Recht, wenn er sagt, dass diese Welt als Ganzes genommen niemals entstanden ist und niemals vergehen wird, sondern dass sie unveränderlich und unbeweglich „ist". Die vier Elemente nämlich in ihrem ewigen Kreislauf „hören nimmer auf", sondern „sind" immer. Und das wollte Parmenides in der That nur sagen, dass diese Welt als Ganzes genommen „immer ist". Und Parmenides, so fährt Empedokles fort, hat ferner darin Recht, dass nichts zu dieser Welt hinzukommen und dass nichts davon verschwinden kann, sondern dass sie in ihren Grundelementen „sich immer gleich und ähnlich" bleibt.

Daneben kann man aber doch auf der anderen Seite nicht leugnen, dass innerhalb des unerschaffenen unzerstörbaren Weltalls ein fortwährender Wechsel stattfindet. Hier steht nun Empedokles auf der Seite der „Wankelmüthigen", wenn er behauptet, dass es abwechselnd eine Sammlung und eine Zerstreuung des Weltalls giebt. Zwei gewaltige Kräfte sind die Ursache dieser fortwährenden Veränderung: Liebe und Hass, Anziehung und Abstossung. Ihr Einfluss ist verantwortlich für die wechselnden Formen und Erscheinungen, die wir täglich vor unseren Augen sehen und die niemand leugnen kann. Durch diesen zwiefachen Prozess der Vereinigung und Trennung kommen die sogenannten „sterblichen Dinge" ins Dasein. Und zwar giebt es ein doppeltes „Entstehen und Vergehen" der vergänglichen Erscheinungen. Sie kommen einmal ins Dasein, wenn das Weltall sich auf dem Wege der Vereinigung befindet, und zweitens, wenn es sich wieder auflöst in die vier Elemente. In diesem Punkte nun sind gewisse Leute, die er „Dumme" (κακοί) und „Thoren"[38]) nennt, sehr im Irrthum. Absolutes Entstehen und absolutes Ende im „verhängnissvollen Tode" ist undenkbar und unmöglich für irgend eins unter

[38]) V. 105—119.

den sterblichen Dingen, und es giebt in Wirklichkeit nur eine Mischung und eine Trennung des Gemischten. Denn es ist unmöglich, dass etwas entstehen sollte aus dem, was „nicht ist“, und ebenso ist es unthunlich, dass das, was „ist“, zerstört werden sollte. Denn was „ist“, wird immer da sein, wohin man es auch immer stossen mag. Man kann mit andern Worten mit einem Dinge, das existirt, aufstellen, was man will, man kann es nie aus der Welt bringen etwa durch Vernichtung: denn Vernichtung giebt es nicht. Aber für die Unwissenden ist es schwer, dies zu glauben. Sie sagen, wenn etwas in der Gestalt eines Menschen ans Tageslicht kommt oder die Form der wilden Thiere annimmt oder der Pflanzen oder der Vögel, das wäre absolutes „Entstehen“. Und wenn diese Dinge sich später wieder auflösen, so nennen sie dies in unzutreffender Weise den „unglücklichen Tod“. Und ich selbst, so sagt Empedokles, folge dieser Gewohnheit um der Andern willen. Aber solchen Leuten fehlt es an der klaren Vernunft, wenn sie hoffen, dass etwas, was „nicht ist“, „entstehen“ soll, oder dass etwas sterben und „gänzlich vernichtet“ werden kann. Ein weiser Mann kann nie der Ansicht beipflichten, dass so lange die Sterblichen „leben“, was sie so Leben nennen, so lange „sind“ sie und erleben Glück und Unglück; aber bevor sie zusammengesetzt sind und nachdem sie wieder aufgelöst sind, „sind sie nichts“.

Hier haben wir nun genaue Angaben über die Philosophie jener „Sterblichen“, die Parmenides schon bekämpfte. Sie behaupten, dass die sterblichen Wesen auf dieser Welt nicht immer gewesen sind, sondern es gab eine Zeit, in der sie „nicht waren“, wo man also von ihnen sagen musste: „sie sind nicht“. Ebenso wird die Zeit kommen, in der sie verschwinden und es von ihnen wieder heissen wird, „sie sind nicht“. Die Lebensgeschichte aller sterblichen Wesen ist also wie folgt: 1. sie „sind nicht“, 2. sie werden zusammengesetzt (oder „werden geschaffen“, wie jene sich ausdrücken), 3. sie leben eine Zeit lang und „sind“, 4. sie werden wieder aufgelöst (oder „werden vernichtet“), 5. sie „sind nicht“.

Parmenides hatte hierauf geantwortet, dass man nicht auf die einzelnen Dinge blicken darf, sondern dass man das Ganze stets

vor Augen halten muss, denn die Welt ist in der That nicht zusammengesetzt aus vielen Dingen, sondern sie ist nur „ein Ding“. Und wenn man dies beachtet, so ist es klar, dass es nie eine Zeit gab, in der man von dem Weltall sagen konnte, „es ist nicht“, noch wird es je eine solche Zeit in der Zukunft geben. Das Weltall ist eben ohne Anfang und Ende, ist nie ins Dasein gekommen, noch wird es je aus dem Dasein verschwinden, sondern „es ist“, d. h. „es ist immer“. Empedokles sagt, Parmenides hat völlig Recht, dass die ganze Masse des Weltalls unvergänglich und ewig ist, aber „die Menschen“ haben auch Recht, wenn sie von „sterblichen Wesen“ reden. Nur haben sie keine klare Vorstellung von der Geschichte dieser „sterblichen Dinge“. Sie meinen z. B., wenn ein Mensch ins „Leben“ tritt oder ein Thier oder Strauch oder Vogel ins Dasein kommt, dass diese Dinge „aus nichts entstanden sind“. Sie hoffen also, dass etwas werden kann, was vorher „nicht war“, oder dass etwas entstehen kann aus gar nichts. Nur ein Thor kann so etwas glauben. Wenn der Vogel ins Leben kommt, so heisst das eben nur, dass er aus gewissen Theilen oder Elementen, die aber schon da waren, „zusammengesetzt ist“. Auf der anderen Seite haben diese Menschen die Ansicht, dass, wenn ein Vogel stirbt, er gänzlich „vernichtet wird“, so dass nichts übrig bleibt. Aber in Wirklichkeit ist dies nur eine Auflösung in die ursprünglichen Theile, aus denen er zusammengesetzt war. Die vorübergehende Zusammenstellung „vergeht“, aber die elementare Substanz bleibt und ist unzerstörbar.

Hiermit ist das grossartige philosophische System des Empedokles in seinen Grundzügen gegeben, und was von S. 120 an folgt, ist nur eine weitere Ausführung dieses Gedankens in seinen Einzelheiten. Es ist seine Aufgabe offenbar, Beispiele und Vergleiche und „Beweise“ zu bringen für seine allgemeine Regel, die im ersten Theile ausgesprochen ist. Es wird genügen, auf die interessantesten Punkte hinzuweisen. Die Geschichte des Weltalls mag am besten verglichen werden mit der Arbeit des Malers[39]).

---

[39]) V. 134—144.

Die Farben, die er gebrauchen will, stehen fertig da in verschiedenen Töpfen. Er nimmt diese Farben und mischt sie zusammen in passender Weise, bald nimmt er mehr von der einen und bald von der anderen Farbe, und so macht er aus dem wenigen Material alle möglichen Gestalten und Wesen, malt Bäume, Männer, Frauen, wilde Thiere, Vögel, Fische und selbst Götter. Die Verschiedenheit der Gestaltung hängt nur ab von der verschiedenen Mischung. Gerade so geht es in der grossen Welt draussen. Die vier Grundelemente aller Dinge sind zuerst da: sie sind früher da gewesen und werden sein, ja, der unendliche Zeitraum wird nie und nimmer ihrer entbehren. Aber sie sind einem ewigen periodischen Wechsel unterworfen, während der Kreislauf der Zeiten sich vollzieht. Sie allein haben unerschütterliche Existenz und aus ihnen ist alles gemacht, was war und was ist und was später sein wird. Während der Herrschaft des Streits nehmen sie alle ihre besondere Form an und sondern sich ab von einander, und wenn die Liebe die Oberhand fand, haben sie das Verlangen nach gegenseitiger Einigung, um zuletzt „eine Welt" zu bilden.

Von v. 163 an giebt er nun eine Schilderung von der Bildung der gegenwärtigen Welt. Nachdem im Laufe der Zeiten das Weltall, welches eine unbewegliche, völlig ausgefüllte, nach allen Seiten unendliche Kugel darstellt, lange genug unter der Herrschaft des Hasses sich befunden hatte, war das Ganze zersplittert in seine vier Elemente. Die Kugel, die vorher fest zusammengepresst war in der engen Umarmung der Liebe, war allmählich durch die um sich greifende Thätigkeit des Hasses auseinander gerissen. Aber die trennende Wirksamkeit des Hasses hatte doch zuletzt ihren Höhepunkt erreicht und er entwich zu der untersten Tiefe des Strudels, und es gelang der Liebe, sich im Centrum wieder festzusetzen. Unter ihrem anziehenden und gewinnenden Einfluss beginnt alles wieder zusammenzueilen zu einem Ganzen, nicht auf einmal, sondern ganz allmählich sich ansammelnd von allen Richtungen. So beginnt eine neue Periode sterblicher Wesen. Die Elemente, die vorher in ihrer Trennung „unveränderlich" und „unsterblich" gewesen waren, werden jetzt gemischt und sind dann

wieder „sterblich“. Was vorher ungemischt war, wird nun wieder gemischt, indem Alles einen neuen Kreislauf beginnt. Und während nun die allmähliche Mischung stattfindet, kommen unzählige Schaaren von „sterblichen Wesen“ ins Dasein, allen denkbaren und möglichen Formen angepasst, ein Wunder anzusehen. Noch ist der Streit nicht ganz vertrieben aus dem Weltall. Aber die Liebe hat das Scepter in den Händen. Sie wird endlich gänzlich den Sieg davontragen, und die Welt wird dann wieder eine rundliche gleichmässige Kugel bilden, nach allen Seiten unendlich und von allen Seiten gleich, „jauchzend über die allseitige Ruhe“.

Empedokles fährt fort, die Entwicklung des Weltgebäudes[40]) zu beschreiben, indem er offenbar der Methode der sogenannten „Sterblichen“ des Parmenides folgt. Er berichtet über den Ursprung der Sonne und aller sichtbaren Dinge, der Erde und des Meeres und des Aethers und der Luft. Er behandelt die Frage, ob die Tiefen der Erde und des Aethers unendlich sind, wie gewisse Sterbliche behauptet haben. Er erklärt die wunderbare Einrichtung des Auges[41]) und den erstaunlichen Vorgang des Athmens[42]) und den räthselhaften Ursprung[43]) der Sinneswahrnehmungen und manche andere physikalische und physiologische Erscheinungen. Zuletzt fügt er auch noch eine kurze Abhandlung über die Götter hinzu[44]).

Dies ist das tiefsinnige System des grossen Agrigentiners in seinen allgemeinsten Umrissen. Es ist nicht nöthig, weiter in die Einzelheiten zu gehen, da diese in jeder Geschichte der Philosophie gefunden werden können. Die Hauptsache ist, dass wir den allgemeinen Gang der Gedanken und die eigentliche Absicht des Dichters klar vor Augen haben. Die Frage, um die sich Alles dreht, ist offenbar die, ob diese Welt als Ganzes vergänglich ist oder unvergänglich, ob sie einen Anfang und ein Ende hat, oder ob sie immer gewesen ist und immer sein wird,

---

[40]) V. 233 ff.
[41]) V. 220—229.
[42]) V. 343 - 367.
[43]) V. 378—382.
[44]) V. 385—396.

so dass der Kreislauf der Zeiten sie immer vorfinden wird. Die zweite Frage ist, ob die einzelnen Dinge, die in der Welt erscheinen und wieder verschwinden, aus nichts entstehen und in nichts vergehen, oder ob sie in irgend einer andern Form vorher und nachher existiren. Von den vier Grundwurzeln nun, aus denen das Weltgebäude zusammengesetzt ist, kann man ohne Einschränkung sagen, dass „sie sind", wie Parmenides sich ausdrückte. Das heisst, sie „sind immer" und bleiben immer dieselben im unbeweglichen Kreislauf. Sie „sind immer gewesen" und werden immer „sein" für alle Zeiten. Nicht das geringste Stäubchen kann hinzugethan werden und nicht ein Härchen kann von ihnen verloren gehen. Könnte etwas davon vernichtet werden, so würde die Welt längst schon vernichtet sein, und die Elemente würden nicht mehr existiren. Und wohin sollten sie verschwinden, da „Alles" mit ihnen angefüllt ist, es also nirgendswo einen leeren Raum giebt. Und woher sollte neues Material kommen, um das Weltall etwa zu vermehren? Denn es giebt weiter nichts als dies unendliche „All". Nein, was ist, ist und bleibt für immer, und nichts Neues kann hinzukommen, denn was nicht ist, muss für ewige Zeiten „nicht sein".

Aber nun giebt es Leute, die behaupten z. B., dass einzelne Dinge, wie Menschen, wilde Thiere, Sträucher und Vögel, ins Dasein kommen und wieder verschwinden. Thoren, die sie sind! Diese lebenden Wesen können doch nicht aus gar nichts kommen und sie können doch nicht bei ihrem Tode in nichts aufgehen! Nein, wenn Thiere ins Leben treten, so werden sie nur einfach „zusammengesetzt" aus den betreffenden Elementen, die schon da sind; und wenn sie sterben, so lösen sie sich nur wieder auf in ihre Elemente. Denn die Elemente sind unter der Einwirkung zweier Mächte, der Liebe und des Hasses, die zu gleicher Zeit, obwohl in verschiedener Weise, ihren Einfluss ausüben. Die Welt geht abwechselnd durch entgegengesetzte Entwickelungsstufen. Das eine Mal zieht die Liebe das Weltall in eine einheitliche Masse zusammen, und das andere Mal reisst der Hass die vier Elemente wieder auseinander. Einmal haben wir daher die vier Elemente ganz vermischt und das andere Mal haben wir sie gänzlich ge-

schieden. In diesen zwei Punkten herrscht offenbar völlige Ruhe. Aber in den beiden Entwickelungsstufen dazwischen, auf dem Wege zur Vereinigung und zur völligen Trennung, kommen die sterblichen Wesen ins Dasein: Es ist die Folge des doppelten Einflusses der Liebe und des Hasses, dass kurze vorübergehende Vereinigungen der Elemente stattfinden. Es ist, als wenn zwei gleich starke Kämpfer mit einander ringen: bald hat der eine einen Vorsprung, bald der andere: ein fortwährend wechselndes Bild. Gerade so geht es mit den Thieren und Pflanzen, die ins Dasein kommen. Das eine Mal zieht die Liebe die Elemente zusammen, das andere Mal löst sie der Hass wieder auf. Man kann daher nicht sagen, dass die Thiere vor ihrem Entstehen „nicht sind". Die Elemente, aus denen sie gemacht sind, sind und bleiben dieselben für alle Zeiten: sie werden nur vorübergehend zusammengezogen und wieder aufgelöst.

Was also die Streitfrage anlangt, ob die Welt unsterblich ist oder sterblich, so sagt Empedokles: Alle Erscheinungen und Dinge in dieser Welt sind vergänglich und sterblich. Aber die vier Elemente, aus denen alle Dinge gemacht sind, sind unsterblich und ewig! Die andere Frage war, ob die Welt beweglich ist oder unbeweglich. Die Welt in ihren einzelnen Theilen ist in unausgesetzter Bewegung und Veränderung während der beiden Perioden, in denen Liebe und Hass herrschen. Jeden neuen Augenblick zeigt sie uns ein neues Bild. Aber das Ganze bleibt unbeweglich gleich, insofern nichts hinzukommen kann und nichts verloren gehen kann. Ausserdem giebt es zwei scheinbar anhaltende Perioden der Ruhe, wenn die Liebe oder der Hass absolute Alleinherrschaft ausübt.

Die Frage, ob die Welt „eins" ist oder mehrere, beantwortet er, wie folgt. Zur Zeit, wenn die Liebe völlige Oberhand hat, ist die Welt „eins", wie Parmenides behauptete; wenn der Hass das Scepter hält, giebt es „vier" grosse Abtheilungen in der Welt. In den Zwischenzeiten giebt es „Myriaden"[45]) von verschiedenen lebenden Wesen. Die Frage nach dem „Sein" und „Nichtsein"

[45]) V. 204.

erledigt er in ähnlicher Weise wie Parmenides. Nur die Thoren können sprechen, dass es eine Zeit giebt, wo die Dinge „nicht sind“, nämlich vor der Entstehung und nach dem sogenannten „unglücklichen Todesschicksal“, dass die Dinge also nur „sind“, so lange sie „leben“, was man so „leben“ nennt. In Wirklichkeit leben die Dinge immer und „sind immer“, denn die Elemente, aus denen sie zusammengesetzt sind, „sind“ und „waren“ und „werden sein“.

4. Rückblick.

Damit haben wir die beiden wichtigsten Denkmäler der vorsokratischen Philosophie erörtert. Sie sind die wichtigsten Denkmäler erstens, weil sie in Poesie verfasst sind und deswegen den Text im Grossen und Ganzen unverändert bewahrt haben, zweitens, weil sie uns das meiste Material bringen über die älteste Philosophie infolge des polemischen Charakters, den beide Gedichte tragen; drittens, weil sie von zwei der grössten philosophischen Köpfe, die die Welt je gesehen hat, verfasst sind. Wir können uns daher hier ein wenig ausruhen und zusehen, was für ein Bild wir von der ältesten Philosophie gewonnen haben.

Eine Thatsache ist klar: die Frage ist hier nicht in erster Linie: was ist das „Princip“ aller Dinge, oder welches ist die „Ursache“ aller Dinge? Die eigentliche Frage ist: was ist der Ursprung und das Schicksal und die Bestimmung der Welt und der Dinge, die darinnen sind? Ist diese Welt immer gewesen, oder hat sie einen Anfang genommen? Wird sie immer sein, oder wird sie ein Ende nehmen? Woher kommen die Dinge, die auf dieser Erde erscheinen und wieder verschwinden? Kommen sie aus Nichts und verschwinden sie ins Nichts? Das heisst, kann man sagen, dass Dinge zu einer gewissen Zeit „nicht waren“ und zu einer anderen Zeit „nicht sein werden“, kurz, giebt es ein Nichtsein der Dinge? Giebt es überhaupt einen Wechsel und eine Veränderung in dieser Welt, oder ist sie unbewegt? Giebt es das, was die Menschen gewöhnlich „Tod“ nennen? Giebt es kurz ein „Entstehen und Vergehen“? Alle diese

Fragen werden von den verschiedensten Leuten verschieden beantwortet.

a) Ursprünglich gab es offenbar eine Reihe von Leuten, die meistens nur allgemein als Sterbliche oder Thoren bezeichnet werden, die eine sehr ungenügsame und für die späteren Philosophen abstossende Philosophie vertraten. Sie behaupteten, dass „alles“ „vergänglich“ ist; dass Dinge „entstehen und vergehen“ im unendlichen Wechsel der Weltgeschichte; dass Alles, was wir um uns sehen, erst „nicht ist“, dass es dann ins Dasein kommt oder „entsteht“, dass es für eine gewisse Zeit lebt oder „ist“, um endlich wieder zu „vergehen“ und „nicht zu sein“. Dies Aufeinanderfolgen von „Nichtsein“ und „Sein“, von Leben und Tod findet nicht nur statt für Menschen und Tiere und Pflanzen, sondern das ganze Weltall ist dereinst ebenso entstanden. Es gab eine Zeit, in der sich diese ganze Welt entwickelte und ins Dasein trat sammt Erde und Sonne und Mond und Sternen. Und diese Philosophen, wenn wir sie so nennen dürfen, gaben auch eine genaue Rechenschaft darüber, „wie“ diese Weltkörper „entstanden sind“, obwohl die betreffenden Angaben nicht im Parmenides und Empedokles erhalten sind. Und wie dieses Weltall früher ins Dasein gekommen ist, so wird es auch dermaleinst wieder „vergehen“, nachdem es seine „Blütheperiode“ erreicht hat, und es wird keine Spur mehr davon zu finden sein wie die Blume, die „verwelkt und ihre Stätte kennet sie nicht“. Dies ist in der That eine melancholische Philosophie. Sie lässt keinen Stein unbewegt. Nichts, worauf man sich verlassen kann. Alle Dinge sind nur wie Seifenblasen, die sich bilden und wieder vergehen, ohne Etwas zurückzulassen. „Nichtsein und Sein, Sein und Nichtsein“ lösen sich ab in ununterbrochener Reihenfolge. In der That eine „verhasste und unglückselige“ Philosophie.

b) Aber schon vor Parmenides gab es Leute, die dagegen aufgetreten waren. Parmenides nennt sie „die Wankelmüthigen“ oder Zweiköpfigen. Sie versuchen, den Gegensatz von „Sein und Nichtsein“ zu überwinden, indem sie behaupten, dass beide eins und dasselbe sind und hinwiederum nicht dasselbe[46]). Sie behaupten,

[46]) Parm. V. 50, 51.

dass die Bewegung in der Weltgeschichte nicht immer nach einer Richtung verläuft, sondern dass die Bewegung vorwärts und rückwärts geht, dass die Dinge also am Schluss wieder da ankommen, wo sie zuerst anfingen. Nach ihrer Anschauung gab es nie eine Zeit, wo diese Welt „nicht war", noch wird die Zeit kommen, in der sie „nicht mehr ist": nein, sie war immer und wird immer sein[47]). Der Wechsel ist nur ein „Zerstreuen und Sammeln"[48]), ein „Zertheilen"[49]) und Zusammenfügen, es ist nur ein Wechsel des „Ortes und der Farbe"[50]), nur ein Addiren und Subtrahiren. Alles, was stattfindet, ist ein „hier und da"[51]), ein „mehr und weniger"[52]). Was die Leute „Nichtsein" nennen, ist daher nur „Sein" in einem anderen Sinne: Nichtsein und Sein ist dasselbe!

c) Parmenides tritt nun beiden Anschauungen scharf entgegen. Gegensätze, sagt er, kann man nicht ausgleichen oder für identisch und gleich erklären. Entweder muss man sich für das „Sein" erklären oder für das „Nichtsein"! Ein Ding, das „nicht ist", kann nie „sein". Ein Ding, das ist, kann nie und nimmer „nicht sein", sondern was „ist", „ist" immer. Die Welt ist nicht zusammengesetzt aus verschiedenen Dingen, sondern sie ist nur „Eins". Und dies „Eine" ist nie ins Dasein gekommen und wird nie aus dem Dasein schwinden. Es ist unvergänglich und unbeweglich, ohne Anfang und Ende. Man kann die Welt aber nur verstehen, wenn man sie so als eins ansieht[53]), wenn man das scheinbar Abwesende und Entfernte als gegenwärtig ansieht und sagt, dass die Welt „ist" allzugleich in untheilbarer fortlaufender Gegenwart. Sobald man von Vergangenheit und Zukunft, von einem Hier und Da spricht, fällt das Weltall in Stücke und man kommt dann nothwendigerweise zu einer

---

47) Parm. 61, 75, 76.
48) V. 92, 93.
49) V. 78.
50) V. 101.
51) V. 79.
52) V. 79, 80.
53) V. 90.

Philosophie, wie sie die Sterblichen aufgestellt haben[54]). Aber wenn man mit der Vernunft das Ganze im Auge behält, so kann man einfach sagen: „es ist“, d. h. es ist ohne Unterlass. Ein „Nichtsein“ giebt es da nicht.

d) Nun kommt Empedokles. Er greift zurück zu der Theorie vom „Sammeln und Zerstreuen“, vom einfachen Wechsel des Ortes und der Farbe. Parmenides geht ihm zu weit. Man mag es noch so lebhaft versuchen, den Unterschied von Zeit und Ort aus der Vorstellung zu verbannen, man bringt es nicht fertig. Es ist ein Unding, den Wechsel in der Welt leugnen zu wollen. Parmenides hat recht, dass als Ganzes genommen die Welt unveränderlich und ewig ist. Und die „Thoren“ irren sich, wenn sie von der Möglichkeit sprechen, dass Etwas „nicht ist“. Was nicht ist, kann nicht werden und was „ist“, kann nimmer aufhören „zu sein“. Die vier Elemente „sind“ daher unveränderlich, die einzelnen Dinge kommen nur zu Stande durch Zusammensetzung und Trennung der Elemente: sie können unmöglich aus „nichts“ kommen. Das All ist unvergänglich, aber die sterblichen Dinge sind vergänglich. Und doch sind beide dasselbe. Das All löst sich auf in die Vielheit der Myriaden von sterblichen Dingen und alles Sterbliche sammelt sich wieder in die unsterblichen Elemente oder das unsterbliche „All“ oder „Eins“.

5. Der Tod kann nicht tödten.

Hier sind uns nun die Grundideen der vorsokratischen Philosophie klar geworden und wir können es jetzt wagen, eine Arbeit zu unternehmen, deren Vollendung vielen Doxographen und Gerichtsschreibern als aussichtslos erschienen ist. Es ist die Philosophie des Heraklit[55]) von Ephesus. Viele Forscher haben ihn einfach „den Dunklen“ genannt und nicht versucht, seine Philosophie zu analysiren. Andere haben alle Bruchstücke discutirt und neben einandergestellt, ohne ein einheitliches System daraus zu machen.

---

[54]) 61, 75, 76.

[55]) Mullach I, 315.

Manche haben Einzelheiten herausgegriffen und das Uebrige unberücksichtigt gelassen. Wer die Ausdrücke, die Parmenides den sogenannten „Wankelmüthigen“ zuschreibt, im Gedächtniss hat und sie vergleicht mit den Ausdrücken des Heraklit, kann keinen Augenblick zweifeln, dass Heraklit der Anführer jener Partei ist. Die Ausdrücke πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν κοὐ ταὐτὸν — πάντων παλίντροπός ἐστι κέλευθος — ἦν καὶ ἔσται — ἐγένετο (= ἦν) μέλλει ἔσεσθαι — διαιρετόν ἐστι σκιδνάμενον καὶ συνιστάμενον etc., die Parmenides jener Partei zuschreibt, finden sich fast wörtlich im Heraklit wieder. Aber ein gründliches Studium der Heraklitischen Fragmente wird auch zeigen, dass Heraklit in der That den Versuch macht, die Gegensätze in der Philosophie Derer, die von Entstehen und Vergehen, von Leben und Tod, von Sein und Nichtsein sprechen, auszugleichen oder zu überbrücken. Er tritt offenbar einer Gruppe von Leuten entgegen, die Ausdrücke gebrauchen wie βίος und θάνατος, ζῆν und θνήσκειν, ζῶν und τεθνηκός, γιγνόμενα πάντα und διαφθειρόμενα, οὐκ ἦν und οὐκ ἔσται, οὐκ ἔστι ἀεί u. s. w., kurz Leuten, die auf die Vergänglichkeit des Lebens den Nachdruck legen und behaupten, dass Tod und Leben unversöhnliche und unvereinbare Gegensätze sind, dass alle Dinge entstehen und wieder vergehen. Es kann kaum ein Zweifel bestehen, dass diese Leute genau dieselben sind, wie die Gegner des Parmenides und des Empedokles. Wenn uns diese Absicht des Heraklit klar wird, dass er den Gegensatz von Leben und Tod als scheinbar nachweisen will, so werden wir alle Fragmente leicht deuten können. Sein Bestreben ist in der That dasselbe wie das des Parmenides und Empedokles, nämlich nachzuweisen, dass die Welt und alles, was darinnen sich findet, unvergänglich und ewig ist. Die Gegensätze mit allen Veränderungen und allem Wechsel sind nur von untergeordneter Natur: die schroffen Widersprüche in den Einzelerscheinungen lösen sich in der Harmonie des Ganzen[56]) auf. Ist dies nicht der Fall mit allen Erscheinungen auf dieser Welt? Alles Leben und alle Thätigkeit äussert sich in Widersprüchen. Immer in demselben Zustande zu verharren ist unerträglich: Un-

---

[56]) Heraklit, Fr. 40, 37, 38, 93.

veränderlichkeit ist eine Last, Abwechselung ist eine Erholung[57]). Dient nicht die Krankheit dazu, die Gesundheit süss und angenehm zu machen[58])? Macht nicht der Hunger die Sättigung und die Arbeit die Ruhe ergötzlich? Kann Harmonie ohne hohe und tiefe Töne und können Tiere leben ohne männliches und weibliches Geschlecht[59])? Und alle diese Dinge sind doch Gegensätze. Aber diese Gegensätze gehören zusammen. Man kann das Ganze und „Nicht-ganze", das Passende und Unpassende, den Einklang und und Missklang zusammenbringen: aus Allem wird Eins und aus Einem wird Alles[60])! Das Widerstrebende ist brauchbar und aus der Verschiedenheit entsteht der schönste Einklang und Alles geschieht in der Form des Streites. Gott ist es, der hinter allen diesen Widersprüchen verborgen ist und Alles zum Besten lenkt und in Einklang auflöst. Gott ist Tag und Abend, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Hunger und Sättigung[61]). Alle Dinge sind daher im Grunde genommen dasselbe[62]). Alle Erscheinungen haben dasselbe Wesen zu ihrer Grundlage und sind daher eins. Deswegen ist es der Sibylla[63]) auch möglich, in ihren Prophezeiungen einen Zeitraum von tausend Jahren zu durchmessen, denn der Gott, der alle Dinge zusammenhält, ermöglicht es ihr. Dieses „Gemeinsame"[64]) in allen Dingen ist von grösster Wichtigkeit und darauf beruht eben die Idee des Staates. Denn alle menschlichen Gesetze werden von dem „einen" göttlichen Gesetze genährt. Das ist wahre Weisheit, zu wissen, dass alle Dinge eins und dasselbe sind und die Vernunft zu kennen, die Alles durch Alles steuert[65]). Ist nicht der Weg aufwärts und abwärts derselbe? Ist nicht der Weg des Griffels, obwohl krumm und gerade, doch ein und derselbe[66])?

---

[57]) Fr. 66.
[58]) Fr. 47.
[59]) Fr. 46.
[60]) Fr. 45.
[61]) Fr. 86.
[62]) Fr. 89, 92, 45.
[63]) Fr. 10.
[64]) Fr. 19.
[65]) Fr. 55.
[66]) Fr. 91.

Das unveränderliche Princip, das sich in den mannigfaltigen Erscheinungen offenbart, wird mit vielen Namen bezeichnet: es wird genannt Gott, Vernunft, Verstand, Gesetz, Harmonie, Gerechtigkeit, das Gemeinsame, Feuer, Blitz u. s. w. Dies Feuer offenbart sich in der Welt in den mannigfaltigsten Formen und Gegensätzen und alle Dinge sind nur verschiedene Erscheinungen dieses einen Wesens. Jeden Augenblick bietet die Welt daher einen neuen Anblick. Nicht zweimal kann man daher in denselben Fluss steigen, weil neues Wasser herzufliesst, obwohl es derselbe Fluss bleibt[67]). Die Veränderung der Dinge ist daher kein absoluter Wechsel, sondern nur eine neue Daseinsform desselben alten Dinges. Die Sonne ist jeden Tag neu und doch bleibt es die liebe alte Sonne[68]). Dasselbe unvergängliche Wesen, das der Welt zu Grunde liegt, nimmt nur verschiedene Daseinsformen an, wie das Feuer seinen Geruch[69]) ändert je nach dem Weihrauch, den man darin verbrennt.

Alles könnte daher in Rauch verwandelt werden und wir würden es dann durch unseren Geruchssinn wahrnehmen[70]). Daher giebt es denn auch keinen Tod, wie die Menschen annehmen. Denn ein Ding lebt vom Tode des andern, oder wenn ein lebendes Wesen stirbt, so geht es nur in eine andere Lebensform über[71]). Für die Seelen ist es Tod, Wasser zu werden, für das Wasser ist es Tod, Erde zu werden. Aus der Erde wird wieder Wasser und aus Wasser wird Seele[72]). In unserm Leben sowohl wie in unserm Tode ist daher beides Leben und Tod vereinigt. Denn weil ein Ding stirbt, lebt das andere. Daher ist das Lebendige und das Todte geradeso gut dasselbe wie das Wachende und das Schlafende, oder das Junge und das Alte. Dieses ist die Veränderung von Jenem und Jenes, die Veränderung von diesem. Alle diese Erscheinungen sind aber nur ein Austausch für Feuer,

---

[67]) Fr. 22.
[68]) Fr. 33.
[69]) Fr. 87.
[70]) Fr. 26.
[71]) Fr. 52.
[72]) Fr. 59, 60, 46.

und Feuer ist wieder ein Austausch für alle Dinge, wie man Waaren für Geld und Geld für Waaren austauscht. Der Blitz „hält Haus“ über alle Dinge. Das Feuer wird über alle Dinge kommen und wird sie richten und ergreifen[73]). Die wechselnden Erscheinungen des Feuers aber sind zuerst das Meer und die Hälfte des Meeres ist Erde und die Hälfte Gewitterwolke. Das Meer wird ausgeschüttet und wieder zurückgemessen in dasselbe Verhältniss[74]). Alles hat seine Grenzen, und die Sonne wird ihre Grenzen nicht überschreiten, denn sonst werden die Erinnyen, die Diener der Gerechtigkeit sie ausfindig machen[75]). Die Grenzen der Morgenröthe und des Nordpols sind zu finden im Nordpol und gegenüber dem Nordpol ist die Grenze des feurigen Zeus. Alles hat sein Mass und seine Grenzen auf dieser Welt. Alle Bewegungen und alle Veränderungen gehen nur bis zu einem gewissen Grade und wenden sich dann zurück, so dass diese Welt immer wieder zu derselben Gestalt zurückkehrt. Eine Erscheinung ist nur die Kehrseite der andern: Wenn die Sonne nicht schiene, so wäre es Abend. Diese Harmonie der Welt ist daher zurückspringend, wie die der Leyer und des Bogens und sie findet ihren Ausdruck im Gegensatz. Man muss daher wissen, dass der Krieg etwas Gemeinsames und Einträchtiges ist und dass Gerechtigkeit Streit in sich begreift und dass Alles entsteht und vergeht in der Form des Zwiespaltes[76]). Sogar Schönheit und Hässlichkeit, Tugend und Schlechtigkeit sind nur scheinbare Gegensätze. Der schönste Affe ist hässlich, wenn man ihn mit dem Menschengeschlecht vergleicht, und der weiseste Mann erscheint als Affe im Vergleich mit Gott. Ein thörichter Mann wird von Gott angesehen, wie ein Knabe von einem Erwachsenen. Das reinste Wasser ist zugleich das schmutzigste, trinkbar und heilsam für die Fische, für die Menschen aber untrinkbar und verderblich[77]). Gut und Schlecht ist dasselbe. Und die Aerzte, die die Kranken schneiden und brennen, erhalten

[73]) Fr. 49, 50, 51.
[74]) Fr. 28, 29.
[75]) Fr. 34, 35.
[76]) Fr. 37.
[77]) Fr. 88. 90.

sogar noch einen Lohn, denn sie bereiten Schmerzen, aber thun damit zugleich etwas Gutes.

Dass alle Gegensätze in der Welt sich also ausgleichen, dass alle Dinge im Grunde ein und dasselbe sind, nämlich ein verschiedenes Auflodern desselben Feuers: dies zu erkennen, ist wahre Weisheit. Dass diese Welt eins ist und dass es nie eine Zeit gab, in der sie nicht existirte und dass sie für alle Zukunft fortbestehen wird als ein immerlebendes Feuer, das sich kundthut in verschiedenen aufeinander folgenden Flammen: dies ist der Grundgedanke der Philosophie des Heraklit[78]. Die einzelnen Erscheinungen mögen wechseln, aber die Vernunft, die in der Mannigfaltigkeit sich kund thut, „ist immer“[79]. Aber glauben's die Leute? dass alle Dinge nach den Satzungen dieser Vernunft „entstehen“, ist ihnen ebenso unverständlich, ehe sie es gehört haben, als wenn sie es zum ersten Male vernehmen. Was Heraklit auseinandersetzt, ist nur das Resultat eines gründlichen Studiums des „Entstehungsprocesses“[80] (φύσις) der Dinge. Aber die Masse der Menschen hat eine falsche Vorstellung von der Natur der Dinge. Sie sind mit der „Entstehung der Dinge“ nur oberflächlich bekannt und horchen nicht auf die „verborgenen“ Vorgänge. Aber die Natur liebt es, sich in ihrer Wirksamkeit „zu verbergen“ und die meisten Menschen bleiben deswegen in Unwissenheit über das Entstehen der Dinge. Aber wenn man nichts weiss, sollte man wenigstens den Mund halten: man macht sich dann nicht lächerlich. Das Schlimmste ist, dass die grosse Menge, die diese Dinge nicht versteht, obwohl sie sie täglich vor ihren Augen hat, und die sich auch nicht von Andern belehren lassen will, doch sich einbildet, weise zu sein. Sie verstehen es nicht zu horchen und können dann auch nicht recht sprechen. Wenn sie die Ohren auch offen haben, so sind sie doch taub. Aber wer die Wahrheit ausfinden will, muss sich darum bemühen. Wer nach Gold sucht, muss viel Erde umgraben und findet wenig.

---

[78]) Fr. 27.
[79]) Fr. 1.
[80]) φύσις Fr. 1.

Aber die Lügner werden schon zur Rechenschaft gezogen werden, denn die Gerechtigkeit wird sie erfassen. Sie sind zu träge, in die Heimlichkeiten der Natur sich zu versenken und ihre Fingerzeige, die mit dem delphischen Orakel zu vergleichen sind, zu beachten. Sie setzen kein Vertrauen in die Wahrheit und werden darum für immer in Unwissenheit bleiben. Denn wer nicht das Unmögliche hofft, wird nie etwas ausfinden, da die Wahrheit schwer zu finden und unzugänglich ist. Ein Mann mag viele Einzelheiten lernen, ohne wirklich weise zu werden. So ging es Hesiod und Pythagoras und Xenophanes und Hekatäus. Pythagoras z. B. hat mehr studirt als irgend ein anderer Mensch und hat sich dann aus Allem seine eigene Weisheit zurecht gemacht, eine „Vielwisserei", eine schlechte Kunst. Augen und Ohren sind unzuverlässige Zeugen für einen Mann, der eine barbarische Seele hat, so dass er die Sinneswahrnehmungen nicht richtig deuten kann. Die Augen sind freilich noch zuverlässiger als die Ohren. Aber besser als das Hören mit den äusseren Ohren ist das Horchen auf die Vernunft: dies allein macht wahrhaft weise und zeigt uns, dass alle Dinge eins und dasselbe sind, verschiedene Offenbarungen desselben göttlichen Wesens[81]). Weil den Leuten aber dieses innere Verständniss fehlt, so haben sie solch einen Schrecken vor dem Tode und sehen ihn als einen Process absoluter Vernichtung an. Aber wenn sie sterben, so werden sie Dinge ausfinden, die sich nicht träumen liessen. Tod ist nur ein Zustand der Ruhe, wonach alle Seelen sich begierig sehnen. Wenn die Leute drüben anlangen, werden sie wieder auferstehen[82]) um im Zustande eines wachenden und klaren Bewusstseins Wächter der Lebendigen und Todten zu werden. Denn wie die Götter sterblich sind, so sind die Menschen unsterblich; sie leben den Tod der Andern und sterben das Leben der andern[83]). Daher sagt man mit Recht, dass die im Kampfe erschlagenen von Göttern und Menschen geehrt werden. Denn grössere Todesschicksale werden auch grössere Schicksale eines neuen und fortgesetzten Lebens ernten. Daher

[81]) Fr. 1. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 13, 14, 15, 17, 23, 24 etc.
[82]) Fr. 54.
[83]) Fr. 62, 64, 65.

haben die Menschen auch den dunklen Trieb und das Verlangen nach dem Tode in sich. Nachdem sie „ins Dasein gekommen sind", wollen sie leben und ihrem Todesschicksale begegnen oder vielmehr sie wollen ausruhen und lassen Kinder zurück, die auch wieder ein Opfer des Schicksals werden[84]). Der „Bogen" (ὁ βιός) hat dieselben Buchstaben wie das „Leben" (ὁ βίος), aber sein Werk ist der Tod. Diese Thoren bringen daher in ihrer Unwissenheit dem Hades und dem Dionysus (dem Gotte des Todes und des frohen Lebens) besondere Opfer dar, ohne zu wissen, dass beide eins sind[85]). Und so kommen sie zu dem Resultat, dass wir nur für eine kurze Zeit „sind", nämlich so lange wir leben, und dass wir nach dem Tode „nicht mehr sind". Aber die Wahrheit ist, dass wir zu gleicher Zeit „sind" und „nicht sind". „Wir sind", was wir früher nicht waren und „sind nicht", was wir früher waren.

Dies wird genug sein, um uns eine Vorstellung von den Grundgedanken der Heraklitischen Philosophie zu geben. Es ist klar, dass das Bestreben des Heraklit ist, die irrthümliche Idee vom Tode als der Vernichtung des Lebens zu widerlegen. Es ist die uns bekannte alte thörichte Ansicht, dass die Dinge nur für eine Zeit lang „sind" und dann wieder „nicht sind"; dass auf eine Ewigkeit von „Nichtexistenz" ein Augenblick von „Existenz" folgt, um dann wieder in eine Ewigkeit von Nichtexistenz überzugehen. Es ist der alte oberflächliche Glaube, dass der Tod ein absolutes Ende des Lebens bedeutet, ja dass nicht nur die einzelnen Dinge dahinwelken und ins nichts verschwinden, sondern, dass selbst das ganze Weltgebäude wie ein Rauch vergehen wird, um wieder in das Nichts zu verschwinden, aus dem es einst entstanden ist. Diese melancholische und unbefriedigende Philosophie greift Heraklit an. Diese Welt, sagt er, in der alle Erscheinungen dasselbe eine Wesen zum Ausdruck bringen[86]), „war" immer und „wird immer sein",

---

[84]) Fr. 66.
[85]) Fr. 81.
[86]) Fr. 27.

immerlebendes Feuer, das angezündet wird nach bestimmten Gesetzen und Maassen und wieder ausgelöscht wird nach jenen Gesetzen und Maassen. Der Tod hat keinen Stachel, kat keinen wirklichen Schrecken, denn er bedeutet nur den Uebergang zu einem erneuten Leben. Dies können wir nur verstehen, wenn es uns klar wird, dass alle Dinge eins und dasselbe sind, indem sie zusammengehalten werden durch das Band der Harmonie oder der Gemeinschaft. Dieses Gemeinsame in allen Dingen ist die Vernunft: und doch leben viele Menschen, als wenn sie ihre „eigene Vernunft" hätten. Nennt es, wie ihr wollt, Gott oder Gesetz oder Vernunft oder Feuer oder Blitz. Es ist die geheime Macht, die alle Dinge steuert und erhält und verbindet. Dies Feuer flackert auf in immer neuen Flammen, aber jede neue Flamme ist eine andere Erscheinung der alten. Daher giebt es in Wahrheit nichts neues auf der Welt. Was scheinbar neu entsteht, ist nur ein Wiederaufleben des Alten. Ein Ding lebt den Tod des andern, d. h. es ist nur eine Verwandlung dessen, was vorher schon bestanden. Kurz, alle Dinge sind „eins" und dies „Eine" unterliegt einem unaufhörlichen Wechsel; es ist wie ein Feuer das nicht verlöscht, sondern flackert und lodert von Ewigkeit zu Ewigkeit. Der Wechsel in der Welt ist nur ein „Sammeln und Zerstreuen", ein „Auf und Ab", ein „Schlafen und Erwachen". Aber das Ganze bleibt unveränderlich und ist unvergänglich. Das Sterbliche ist unsterblich, wie das Unsterbliche auch sterblich wird. Beide sind identisch Das Unsterbliche offenbart sich in dem Sterblichen und das Sterbliche ist nur eine vorübergehende Daseinsform des Unsterblichen. Das Unvergängliche ist immer da: „was nie untergeht, wie kann das einem entgehen?" Und dass den Leuten dies nicht ganz unbekannt ist, wird dadurch bewiesen, dass sie von „Gerechtigkeit" sprechen. Dies Wort kann nach Heraklit nur eine Bedeutung haben, wenn seine Philosophie recht ist.

Dies ist die Philosophie des Heraklit im Auszuge. Wir haben uns überzeugt, dass die Grundfragen nicht verschieden sind von denen, die Parmenides und Empedokles beschäftigten. Die Frage ist wieder: „sterblich oder unsterblich, vergänglich oder unvergänglich"? Bedeutet der Tod ein Ende, oder einen neuen

Anfang? Wird diese Welt dereinst vergehen oder ist sie unzerstörbar? Ist diese Welt gemacht und hat sie einen Anfang, oder ist sie ewig gewesen? Die Antwort ist ebenso entschieden und entschlossen, wie wir sie von Parmenides und Empedokles vernahmen: unsterblich, unvergänglich, ohne Anfang und Ende!

Hier haben wir nun wieder eine vorzügliche Probe davon, wie Aristoteles es verstanden hat, die Philosophie seiner Vorgänger zu entstellen und in ein falsches Licht zu schieben.

Selbst Plato[87]) trifft den Nagel nicht gerade auf den Kopf. Nach seiner Darstellung behauptet Heraklit, dass „nichts ist", sondern „alles wird", dass „alle Dinge sich bewegen wie Ströme", dass alle Dinge „werden und entstehen und vergehen und sich verändern", dass „alles fliesst und nichts bleibt" und dass die Welt der Strömung eines Flusses gleicht, dass die Dinge gehen und nichts bleibt, dass es nichts gesundes in den Dingen giebt, sondern dass alles „läuft wie es bei den Menschen der Fall ist, die an Katarrh leiden", dass die Sonne nicht erlischt, dass der schönste Affe hässlich erscheint, wenn verglichen mit dem Menschengeschlechte und dass der weiseste Mensch als Affe erscheint im Vergleich zu Gott, dass „das Eine" auseinandergerissen wird und wieder sich ausgleicht wie die Harmonie des Bogens und der Leyer, dass das Seiende „vieles und eins" ist, durch Hass und Liebe zusammengehalten wird, sich zerstreut und wieder sammelt, dass alles fortwährend „auf und niederläuft" u. s. w. Was man auch zu dieser Darstellung sagen mag, es ist unzweifelhaft, dass Plato nicht gerade das betont, was Heraklit immer betont hat. Heraklit giebt zu, dass diese Weltall sich in Gegensätzen offenbart: aber diese Gegensätze sagt er, werden in Einklang gebracht. Die verschiedenen und fliessenden Erscheinungen sind ein und dasselbe in verschiedenen Formen, derselbe Gott, dasselbe Feuer thut sich in allem kund. Heraklit betont das Bleibende und Gemeinsame gegenüber dem scheinbaren Wechsel, er weist auf

[87]) Platon, Pav. Ausg. I, 117, 11; 120, 40; 123, 31; 138, 14; 296, 28, 38; 325, 4; II, 114, 23; I, 744, 14; 669, 15; 75, 46; 182, 42; 422 36.

die Vernunft hin, die alle Dinge steuert. Dieser Punkt wird nicht recht klar im Platon.

Und was hat Aristoteles[88]) von Heraklit zu berichten? Er sagt, dass nach Heraklit „das Vergängliche“ bald so und bald so sich verhält und dass es so immer fortbesteht, wie auch Empedokles und Anaxagoras behaupten. Aber Aristoteles glaubt, dass man unmöglicher Weise sich denken kann, dass die Welt „wird“ und und zugleich „ewig ist“. Er spricht auch von der Anschauung des Heraklit, dass alles „wird“ und „fliesst“ und „nichts festbesteht“ und dass nur „eins“ verharrt, aus dem alle diese Dinge durch Umgestaltung entstehen, dass die Sinneswahrnehmungen immer fliessen und es darüber keine Wissenschaft geben kann, dass man zweimal nicht in demselben Fluss steigen kann; dass man das Ganze und Nichtganze ausgleichen kann, die Sammlung und Zerstreuung, Einklang und Missklang; dass das Ganze in fortwährendem Wechsel begriffen ist; dass es möglich ist, zur selben Zeit zu sein und nicht zu sein, ja das Sein und Nichtsein dasselbe ist, dass Wahrheit nur relativ ist und dass im Grunde alles wahr ist; dass aus den Gegensätzen die schönste Harmonie wird; dass Gutes und Schlechtes dasselbe bedeuten; dass alles „wird“ und nichts „ist“; dass alle Dinge, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, sich drehen und verändern, dass sie immer fliessen und verschwinden, dass „Entstehen und Vergehen“ nur Wechsel bedeutet und da alle Gegenstände der Sinneswahrnehmung immer fliessen, so muss es gewisse andere „Naturen“ geben neben den sinnlichen, wenn man anders eine Wissenschaft und ein Verständniss von irgend etwas gewinnen will, denn von Dingen die fliessen, giebt es keine Wissenschaft. So weit ist alles in Ordnung. Obwohl Aristoteles auch das Vergängliche zu sehr neben dem Unvergänglichen und Bleibenden betont, kann man doch im Grossen und Ganzen die Philosophie des Heraklit hier wiedererkennen. Aber nun kommt Aristoteles wieder mit seiner Frage nach dem

---

[88]) Arist. Par. Ausg. I, 391, 28; 268, 11; 179, 14; 587, 30; III, 227, 21; 635, 17; 572, 25; 535, 21; II, 163, 42; 383, 25; 411, 13; 472, 43; 477, 29; 510, 16; 249, 13; 78, 42; 589, 39; 513, 35; 503, 46; 591, 49; 219, 22; 19, 33; 250, 13; 362, 48; 615, 8 etc.

„Prinzip aller Dinge“ und hier thut er wieder einen grossen Fehlgriff. Heraklit hatte die Weltgeschichte mit einem immerlebenden Feuer verglichen, das bald gezündet und bald gelöscht wird. Er hatte angedeutet, dass das Leben und der Tod für die Menschen nur soviel bedeutet wie das Anzünden und Auslöschen eines Lichtes[89]). Er meinte natürlich nicht, dass die Menschen während ihres Lebens in lichten Flammen brennen. Das Feuer ist ihm bloss ein passender Vergleich für die Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit. Es ist ganz gleichbedeutend für ihn mit „Vernunft“ oder „Gesetz“ oder „Einklang“ oder „Gerechtigkeit“ oder „Gott“. Wir können dem Heraklit aber doch unmöglich die Ansicht zuschreiben, dass die Vernunft ein loderndes Feuer ist. Aristoteles aber auf seiner Suche nach dem sogenannten „Urgrund oder Prinzip“ hat nur seine vier Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde im Sinne und, da Heraklit das Feuer als ein Symbol verwendet, greift er dieses gleich heraus und macht es zum Urgrund des Weltalls, ohne weiter zu untersuchen, ob diese Auslegung des Feuers auch für die Philosophie des Heraklit passt. So stellt er denn das Feuer des Heraklit auf gleiche Stufe mit dem vermeintlichen Wasser des Thales und der Luft des Anaximenes. So hat er denn schon drei Elemente glücklich herausgefunden und Empedokles hat dann „zu den dreien“ das vierte, nämlich die Erde „hinzugefügt“, um die Zahl voll zu machen.

Die Nachfolger des Aristoteles wissen schon wenig mehr von Heraklit zu berichten, als dass er das Feuer als Prinzip der Dinge annahm. Die wahre Absicht des Heraklit, nämlich die Lehre von „Tod und Vernichtung“ umzustürzen mit seiner neuen Theorie von dem „Einssein“ aller Dinge und von der „Harmonie“ aller scheinbaren Gegensätze und der „Unvergänglichkeit der Welt“ — alles ist gänzlich in Vergessenheit gerathen. Schon Aristoteles begann die Klage über die Unklarheit des Heraklitischen Stils[90]) und alle späteren Geschichtsschreiber folgten ihm hierin. Wer sich freilich keine Mühe giebt, den Grundgedanken eines

[89]) Fr. 75.

[90]) Arist. I, 391, 28.

Philosophen zu erfassen, sondern statt dessen seine eigenen Gedanken unterschiebt, kann sich nicht wundern, wenn er im „Dunkeln“ bleibt.

6. Der erste Versuch einer Kritik.

Doch wir müssen jetzt versuchen, die Streitfrage, die wir im Empedokles und Parmenides und Heraklit vorgefunden haben, noch weiter rückwärts zu verfolgen. Wir müssen jetzt einen Mann studiren, der nach Aristoteles zuerst die Lehre von „Einem“ aufgestellt hat, nämlich Xenophanes[91]). Mit ihm treten wir in eine gänzlich verschiedene Atmosphäre ein. Der Streit um das „Sein“ und „Nichtsein“, um das „Entstehen und Vergehen“ ist verstummt. Die Frage, ob die Welt und die Dinge darin vergänglich oder unvergänglich sind, scheint Xenophanes nicht zu interessiren. Die Frage nach dem „Einen“ ist für ihn von untergeordneter Bedeutung. Das Interesse für das „unbewegliche“ Prinzip im Weltall ist nur vorübergehend. Die gesammelten Bruchstücke seiner Gedichte befassen sich mehr mit Diät als Philosophie, mehr mit Gymnastik als Metaphysik. Gegen die Sitten die er auf seinen Reisen in Griechenland angetroffen, richtet sich seine Kritik anstatt gegen philosophische Anschauungen. Nur die Dichter Homer und Hesiod[92]) greift er an, weil sie den Göttern allerlei schändliche Werke zuschreiben, deren sich selbst ein Mensch schämen würde. Was seine Weltanschauung anbetrifft, so scheint er offenbar an eine Vielheit der Dinge zu glauben. Mit den Gegnern des Parmenides und Empedokles und Heraklit hält er dafür, dass die Dinge „entstehen“ und „ins Dasein kommen“. Wir sind alle „aus Erde und Wasser entstanden“; ja alles, was immer entsteht und ins Dasein tritt, ist Erde und Wasser. Das obere Ende der Erde sehen wir unter unter unseren Füssen, aber nach unten hin dehnt sie sich aus ins Unendliche[93]). Selbst das, was gewöhnlich Regenbogen genannt wird, ist seinem Wesen nach einfach eine Wolke von purpurner und gelber und

[91]) Mullach I, 101.
[92]) Xenophanes V. 7.
[93]) V. 8—12.

grüner Farbe[94]). Betreffs der Götter[95]) haben „die Sterblichen“ sehr irrthümliche Anschauungen. Sie glauben, dass die Götter „gezeugt werden“ und dass sie ein Wahrnehmungsvermögen und Stimme und Gestalt haben. Die Thiere würden sich die Götter jedenfalls auch nach ihrer Art vorstellen mit thierischen Eigenschaften ausgestattet. Das Neue in der Lehre des Xenophanes scheint darin zu bestehen, dass er „einen Gott“[96]) als den grössten anerkannt unter den Menschen und Göttern, weder an Gestalt noch an Verstand den Menschen ähnlich. Er ist „ganz Auge und ganz Ohr und ganz Vernunft“. Und ohne Anstrengung seines Geistes „steuert“ er „alle Dinge“ mit seiner Vernunft; er „verharrt“ immer in „demselben“ Zustande ohne die geringste „Bewegung“ und es verträgt sich nicht mit ihm „von einem Orte zum andern“ zu „wandeln“[97]).

Dies ist ungefähr alles, was wir über seine Philosophie erfahren. Er scheint an der Mannigfaltigkeit der Dinge festzuhalten und ihre Veränderlichkeit zuzugeben, obwohl er zugleich lehrt, dass alle Dinge aus demselben Material gemacht sind, nämlich „Wasser und Erde“. Nur ein Wesen giebt es, dass „unveränderlich und unbeweglich“ ist: der eine Gott. Sein innerstes Wesen besteht in Wahrnehmung und Verstand und er „steuert alle Dinge mit der Macht seiner Vernunft“.

Verschiedene Ausdrücke begegnen uns hier, die sich auch in den Bruchstücken des Heraklit wörtlich oder doch dem Sinne nach wiederfinden. Man beachte z. B. das „εἷς, οὖλος, ὁρᾶν, νοεῖν, ἀκούειν, πάντα κραδαίνει, ἐν-ταὐτῷ τὲ μένειν, γῆ, ὕδωρ, γίγνεσθαι“ etc. Andere Ausdrücke finden sich wieder im Parmenides, wie z. B. „κινούμενον οὐδὲν, οὐδὲ μετέρχεσθαι ἀλλοτε ἄλλη“. Auch in der Beurtheilung **der „Menge“**, die unter dem Banne des „Scheins“ steht[98]), scheint Xenophanes dem Heraklit und Parmenides den Weg gezeigt zu haben. Aber die Bruchstücke sind zu spärlich, um be-

---

[94]) V. 13.
[95]) V. 5.
[96]) V. 1.
[97]) V. 1—4.
[98]) V. 14.

stimmte Schlüsse zu ziehen. Xenophanes kommt zu dem Schluss, dass niemand volle „Gewissheit“ über die Dinge erhalten wird; der höchste Grad unseres Erkennens ist „Wahrscheinlichkeit“[99]).

Auch von Platon und Aristoteles[100]) erhalten wir nur wenig Auskunft über Xenophanes. Platon sagt nur, dass die Eleatische Schule, die mit Xenophanes und vielleicht schon vorher beginnt, die Lehre vertritt, dass die sogenannte Allheit der Dinge in Wirklichkeit nur „eins“ ist. Aristoteles klagt, dass Xenophanes sich nicht deutlich und hinreichend genug ausgesprochen hat über die Theorie des „Eins“, die er zuerst aufgestellt hat. Nur so viel glaubt er schliessen zu können, dass Xenophanes zum ganzen Himmel emporblickend Gott als „das Eine“ bezeichnet.

Alles was wir demgemäss von Xenophanes sagen können, ist auf die Vermuthung zu beschränken, dass er wahrscheinlich zum ersten Male in unbestimmter und allgemeiner Ausdrucksweise die Philosophie aufgestellt hat, dass die Mannigfaltigkeit der Welt von „einem Wesen“ und „einer Vernunft“ „gesteuert“ wird und dass in dem ewigen Wechsel dieser „eine Gott immer derselbe bleibt und nicht der geringsten Bewegung unterworfen ist und dass jedwede Ortsveränderung für ihn ausgeschlossen ist“. Ob und wie weit er Heraklit und Parmenides beeinflusst hat, lässt sich nicht mit Gewissheit sagen, aber eine Vergleichung der Ausdrücke scheint eine Beziehung zwischen den drei Männern wahrscheinlich zu machen. Heraklit kannte wenigstens den Xenophanes gut, denn er kritisirt ihn scharf und es wäre nicht das erste Mal, dass jemand von seinem Gegner gelernt hätte. Aber wenn auch Xenophanes thatsächlich zum ersten Male die Idee „des Einen“ erfasst hat, so hat er doch allem Anschein nach diesen Gedanken nicht gründlich genug ausgebeutet und es ist kein Grund vorhanden, weshalb wir dem Heraklit nicht glauben sollten, wenn er sagt, dass „niemand vor ihm klar eingesehen hat, dass alle Dinge eins sind“.

---

[99]) V. 14, 15.

[100]) Arist. II 404, 36; 476, 32; 510, 8; I 378, 41; 380; 479; 345; IV 80.

7. Die Pioniere in der Philosophie.

Wir wollen nun unserem heissen Verlangen nachgeben und untersuchen, was denn die drei grossen Philosophen von Milet, nämlich Thales, Anaximander und Anaximenes für eine Stellung einnahmen in diesem Streit um die Einheit und Vielheit der Dinge, um die Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit der Welt, um die Bedeutung des Entstehens und Vergehens der Dinge. Aber wie bitterlich werden wir enttäuscht! Mit Xenophanes versiegen unsere Quellen. Von den Schriften, die etwa aus der Feder der drei grossen Pioniere der Philosophie geflossen sind, ist uns nichts aufbewahrt. Plato [101]) erwähnt nicht einmal die Namen des Anaximander und Anaximenes. Von Thales weiss er nur, dass er ein gebildeter Mann war und dass sein Name mit genannt wurde unter der Zahl Derer, die wegen ihrer Weisheit sich auszeichneten, nämlich Pittakus, Bias, Solon, Kleobulus, Myson und Chilon. Ausserdem sagt er, dass Thales die Sterne beobachtete und dass er die Werke und Künste eines klugen Mannes verrichtete. Vielleicht denkt er an Thales, wenn er von der Theorie spricht, dass „Alles voll ist von Göttern“. Was Aristoteles von diesen drei Männern sagt, lässt kaum einen Zweifel darüber, dass er sie nur oberflächlich und vom Hörensagen her kennt, ohne ihre Schriften gesehen zu haben. Betreffs des Thales [102]) war ihm erzählt, dass er glaubte, „die Erde schwämme auf dem Wasser“. Hieraus zieht Aristoteles den Schluss, dass Thales das Wasser für das „Urprincip“ aller Dinge gehalten habe. Ausserdem war ihm bekannt, dass Thales behauptete, der Stein habe eine Seele, da er „das Eisen bewege“ und „Alles sei voll von Göttern“. Aristoteles giebt auch vor, etwas zu wissen über die Lehren des Anaximander [103]): dass die Erde in ihrer Stellung bleibt, weil sie in der Mitte schwebt und nach allen Richtungen hin gleich weit von dem Umkreis des Weltalls entfernt ist, dass das Weltall in seiner Gestalt eins ist.

101) Plato I 257, 19; 738, 20, 133, 53; II 180, 14; 518, 26.

102) Arist. II 404, 41; I 493, 32; 519, 23; II 70, 34; 472, 22; 479, 39; III 435, 12; 443, 8.

103) Arist. II 406, 29; 277, 47; 557, 50; 252, 24; 600; 601; III 673, 48.

Oft fasst er ihn zusammen mit andern Philosophen, z. B. mit „den meisten der Naturphilosophen", die behaupten, dass der Urgrund der Dinge „unsterblich und unzerstörbar" ist, oder er reiht ihn zusammen mit Empedokles und Anaxagoras, die behaupteten, dass aus „dem Einen" die innewohnenden Gegensätze ausgesondert werden. Scheinbar schreibt er ihm die Lehre von dem „ἄπειρον" als dem Urgrund der Dinge, oder von einer Substanz, die „zwischen" den bekannten Elementen steht, zu. Einmal lässt er ihn sogar sagen, dass das „All" Wasser ist. Auch seine Angaben über Anaximenes[104]) sind sehr dürftig und kurz. Er erwähnt die Erklärung, die Anaximenes für Erdbeben gab, und seine Ansicht, dass die Erde in ihrer Lage bleibt, weil sie flach ist. Gewöhnlich gruppirt er ihn mit anderen Leuten zusammen. Seine sonstige Bekanntschaft mit Anaximenes beschränkt sich darauf, dass er ihm in kurzen und nackten Worten die Ansicht zuschreibt, „die Luft" sei das Princip der Dinge: diese letztere Behauptung wiederholt er wenigstens fünfmal. Aber dass Aristoteles dies fünfmal wiederholt, macht den Thatbestand um nichts wahrscheinlicher, als wenn er es bloss einmal gesagt hätte. Ohne hier weiter auf die Angaben der Doxopraphen einzugehen, wollen wir nur eine Stelle des Simplicius[105]) etwas näher untersuchen, in der Mullach ein kleines Fragment des Anaximander herausgefunden hat. Hiernach sah Anaximander den „unendlichen Raum" als den Ort an, aus dem alle „Himmel" „entstehen" und die „Welten", die darinnen sind. Woraus aber die Dinge ihr „Entstehen" nehmen, dahin muss auch wieder ihre „Vernichtung" stattfinden nach der Forderung „sittlicher Nothwendigkeit". Denn die Dinge erstatten Vergeltung und „Gerechtigkeit" für die verübte Ungerechtigkeit nach der Ordnung der „Zeit". Es ist auffallend, dass hier genau dieselben Ausdrücke wiederkehren, die Heraklit und Parmenides und Empedokles ihren Gegnern zuschreiben. Man achte auf

---

[104]) Aristot. II 472, 42; 478, 48; 479, 39; 575, 51; 405, 8; III 591, 1; 673, 49.

[105]) Mullach I 240.

die Ausdrücke γιγνεσθαι, ἅπμαντας τοὺς οὐρανοὺς, τοὺς κόσμους, τὰ ὄντα, ἡ γένεσις, ἡ φθορὰ, τὸ χρεών, δίκη. Demnach hatte Anaximander also die folgende Anschauung. Die Dinge „kommen ins Dasein" und „vergehen wieder". Alles, was jetzt „ist", (τὰ ὄντα) ist entstanden aus dem unendlichen Raum und wird ebendahin wieder vernichtet werden gemäss moralischer Nothwendigkeit. Der Satz: Τὴν φθορὰν γίγνεσθαι εἰς ταὐτὰ ist offenbar identisch mit dem Satz des Parmenides ὡς χρεὼν ἐστι μὴ εἶναι. Die Vernichtung oder spätere Nichtexistenz der Dinge ist eine Forderung der sittlichen Weltordnung. Es gehört sich so, dass im Laufe der Zeit Alles, was entstanden ist, auch wieder vergehen sollte. „Was entsteht, ist werth, dass es zu Grunde geht." Auch das Wort δίκη zwingt uns fast, den Anaximander unter die Gegner des Heraklit zu rechnen, die ja auch das Wort δίκη kannten und viel davon sprachen. Dies macht es also wahrscheinlich, dass Anaximander und mit ihm vermuthlich auch Anaximenes die Leute waren, die die Theorie des „Entstehens und Vergehens", des Seins und Nichtseins vertraten, ohne dass damit gesagt werden soll, dass diese Männer allein diese Philosophie lehrten und dass nicht auch noch andere Leute ihrer Partei angehörten. Die folgenden Thatsachen und Erwägungen müssen uns in der Vermuthung befestigen, dass die Milesier die Lehre von einer Vernichtung der Dinge und vom Nichtsein vertraten. Erstens, wir wissen weiter von keiner Philosophie vor Xenophanes und Heraklit, die sich mit der Frage nach dem Ursprunge und dem Schicksale der Welt befasste, als die Schule von Milet. Pythagoras scheint sich nach Allem, was uns von ihm berichtet wird, nur mit sittlichen Fragen beschäftigt zu haben. Auch die ältesten Schüler und Anhänger des Pythagoras scheinen sich auf praktische und sociale Fragen beschränkt zu haben. Die Kosmogonie hat wahrscheinlich erst unter Philolaus eine Berücksichtigung gefunden in dem Orden der Pythagoräer. Zweitens, es ist nicht möglich, diese Anschauung den „gewöhnlichen Leuten" beizulegen. Kein Laie kann im sechsten Jahrhundert vor Christi Geburt eine solche Theorie vertreten haben, wie sie uns im zweiten Theile des Gedichtes des Parmenides geschildert wird. Der gewöhnliche Mann philosophirte damals so

wenig wie heute. Der Ausdruck κατέθεντο in Parmenides deutet an, dass dies sich nicht auf Privatmeinungen der gewöhnlichen Leute bezieht, sondern, dass es eine Theorie ist, die öffentlich von hervorragenden Leuten aufgestellt und vertheidigt ist. Drittens, Parmenides versucht es, zwei philosophische Anschauungen zu widerlegen. Die eine ist die des Mannes, der in Ephesus in Kleinasien wohnte. Ist es nicht wahrscheinlich, dass die andere den Leuten angehörte, die in der Nachbarstadt von Ephesus, nämlich in Milet, eine wissenschaftliiche Schule errichtet hatten? Wenn Parmenides Heraklit kannte, muss er dann nicht auch die Milesier gekannt haben? Viertens, Aristoteles sowohl als alle anderen Geschichtsschreiber sehen die Philosophie von Anaximander bis auf Demokritus als eine ununterbrochene Entwicklung derselben philosophischen Fragen und Ideen an. Heraklit giebt uns zu verstehen, dass er zum ersten Male solch eine Philosophie von der Einheit und Unvergänglichkeit der Welt ausgesprochen hat. Also müssen seine Vorgänger, nämlich die Mileser, noch an die Vergänglichkeit der Dinge geglaubt haben. Fünftens, Melissus schreibt ausdrücklich den „Physikern" (φυσικοὶ) die Anschauung zu, dass die Dinge aus dem Nichts „entstehen" und wieder ins Nichts „verschwinden". Und nach Aristoteles und Simplicius sind die „eigentlichen und ursprünglichen Physiker" die Männer von Milet, nämlich in erster Linie Anaximander und Anaximenes. Sechstens, alle Doxographen von Aristoteles an stimmen darin überein, dass die Männer von Milet die Philosophie lehrten, dass die Dinge „entstehen" und wieder „vergehen" und dass sie „aus" einer gewissen Urquelle „kommen" und dahin wieder „zurückkehren".

(Schluss im nächsten Heft.)

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

O. Apelt, Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

III.

Jahresbericht über die Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Renaissance (1893—1899).

Von

Ch. Schitlowsky und **Ludwig Stein.**

III. Folge.

3. Dr. Alex. Wernicke, Director der Städtischen Ober-Realschule, Professor an der Herzoglichen Technischen Hochschule Braunschweig. Die mathematisch-naturwissenschaftliche Forschung in ihrer Stellung zum modernen Humanismus. Vortrag, gehalten in der Hauptversammlung des Vereins zur Förderung des Unterrichts in der Mathematik und den Naturwissenschaften zu Leipzig (Pfingsten 1898). Berlin, Verlag von Otto Salle, 1898 (18. 4°).

Prof. Wernicke gehört zu denjenigen Pädagogen, die, wie Natorp und Bergemann, das gesammte Erziehungswesen der modernen Zeit auf eine kulturphilosophische Basis stellen möchten. Ohne sich gerade „social“ zu nennen, ist seine Pädagogik eine sociale im vollsten Sinne des Wortes. Denn sie will die Nachkommenschaft in das moderne Culturleben einführen, für dasselbe erziehen. In der pädagogischen Conception des Verfassers ist die humanistische Pädagogik kein Gegensatz mehr zur socialen, wie sie überhaupt die Synthese anstrebt, in der die berechtigten Elemente der individuellen, der nationalen und der socialen

Erziehung sich zu einer geschlossenen Einheit zusammenfügen. Das Individuum, der Einzelne ist darum von Werth, weil er zugleich Mittel und Zweck der Culturentwicklung ist. Mittel, insofern er Träger und Verkörperer einer für sich bestehenden Cultur ist. Zweck, insofern „alle höchsten Culturgüter in letzter Hinsicht dem Einzelnen dienen“ (richtiger: „dienen sollen“) „und zwar zur harmonischen Ausbildung seiner ganzen Persönlichkeit“ (S. 2). Dieser Einzelne aber ist nur „als Glied seines Volkes zu bilden“. Er muss zum Kampfe ausgerüstet werden, der überall zwingt, „die nationale geistige und körperliche Arbeit einzusetzen und unter diesem Zwange beginnt auch bereits das Gros der internationalen Arbeiter-Armeen in nationale Corps zu zerfallen“ (S. 11).

Von diesem Grundgedanken ausgehend, sucht Verf. die noch immer herrschende Ansicht zu bekämpfen, als ob nur die Geisteswissenschaften in freier Wahl dem Humanismus dienen, die Naturwissenschaften und die ihnen zu Grunde liegende Mathematik nur „niedere Sclavinnen des Realismus“ seien (S. 1). Die rein pädagogischen Resultate seiner Untersuchungen zu würdigen und an ihnen einen kritischen Maassstab anzulegen (namentlich wegen ihrer Missachtung des Momentes der internationalen Solidarität), dies fällt vollständig aus dem Rahmen unserer speciellen Aufgabe. Für unseren Zweck ist nur die erste Hälfte der Abhandlung von Interesse, wo der Versuch gemacht wird, an der Hand geschichtlicher Daten die Bedeutung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschung für die Ausbildung des Humanismus der Renaissanceepoche festzustellen.

Das Zeitalter der Renaissance wird gewöhnlich mit dem Wiederbeleben der antiken Wissenschaften und Künste angesetzt. Durch das erwachte philologische Studium der classischen Sprachen sei eine neue Welt erschlossen worden, in der erst der im innigen Verkehr mit der Natur lebende Mensch entdeckt und zum Principe der Lebensanschauung erhoben worden sei. Der Unterricht in der klassischen Philologie und den in der antiken Welt besonders gepflegten Geisteswissenschaften ist daher zum Hauptträger der humanistischen Bildung geworden. Diese allzu innige Verschmelzung von Humanismus und klassischer Philologie be-

kämpft nun der Verfasser. Er stellt zunächst die Thatsache fest, dass das Studium der Mathematik und die exacte Naturforschung keineswegs im klassischen Alterthum vernachlässigt wurde. Ja, sie waren es, welche — wie v. Wilamowitz gezeigt hat — die Arbeiten der alexandrinischen Philologen befruchteten und sie zur Auffindung der Gesetzmässigkeit in den sprachlichen Gebilden verhalfen. Schon diese Thatsache sollte zur Einsicht führen, „dass auch im Zeitalter der Renaissance Philologie und exacte Forschung in gemeinsamer Arbeit neben einander gestanden haben (S. 3). Dazu kommt, dass der Einfluss der Antike auf das Zustandekommen der Renaissance und auf den Culturgehalt dieses Zeitalters stark übertrieben wurde. Der Anbruch der Renaissance ist nicht mit dem Sturze Constantinopels zu datiren. Von der eigentlichen Renaissance in der Kunst musste man auf eine Frührenaissance und von dieser auf eine tief im Mittelalter liegende Vor-Renaissance zurückgreifen. Ein Brunelleschi, Ghiberti, Donatelli oder ein Giotto (um 1300) hatten noch nichts mit den Griechen zu thun. Und auch in der Folgezeit, als die Platonische Academie schon gegründet wurde, hatte die Antike nur auf die Form der Kunst, nicht auf ihren Inhalt Einfluss: „worin stimmt Botticellis (1440—1514) inniges Empfinden mit der Antike überein? Was haben selbst Raffael und Michel Angelo innerlich mit der Antike zu thun?“ (ib.) Auf dem Gebiete der Malerei liegt der Schnitt zwischen Altem und Neuem bei Giotto (geb. 1266). Auf intellectuellem Gebiet ist es das Jahr 1210, in welchem die neue Welt aus der alten hervorging. In diesem Jahre erlangte Francesco d'Assisi vom Papst Innocenz III. das Recht der freien Predigt und zwang hiermit die Kirche, eine Forderung zu bewilligen, um welche die Ketzer vergebens gerungen haben. Die volksthümliche Predigt, die an die Stelle der lateinischen trat, ignorirte die gelehrte Ueberlieferung und schöpfte ihre Motive aus den unmittelbaren Bedürfnissen des Lebens. Ein mächtiges Naturgefühl erwachte in den provençalischen Psalmen d'Assisis. Bei seinem deutschen Anhänger Berthold von Regensburg kommt der Gegensatz von Priester und Laie, Ueberlieferung und Natur schon deutlich zu Bewusstsein. „Den Geistlichen, sagt er, hat Gott das

alte und das neue Testament gegeben, den Laien aber zwei andere grosse Bücher, aus denen sie Weisheit lesen sollen, den Himmel und die Erde". Auf das erwachte Naturgefühl folgte das Erwachen der Naturwissenschaft, die im 13. Jahrhundert auch im christlichen Europa, unter dem Einfluss der jüdisch-arabischen Philosophie, begeisterte Anhänger fand; Roger Baco, ein Franciskaner, ist schon ein wirklicher Naturforscher in ganz modernem Sinn. Nach der Mitte des 13. Jahrhunderts konnten auf der Universität zu Paris Sätze vertheidigt werden, wie: „Die Reden der Theologen sind auf Fabeln gegründet", „Es wird nicht mehr gewusst wegen des Wissens der Theologen", „Die christliche Religion hindert daran, etwas hinzuzulernen". Und auch das scholastische System des Thomas von Aquino ist keine Formulierung des alten Geistes, sondern vielmehr ein gelungener Versuch, das alte mit dem Neuen conciliatorisch zu verbinden (S. 4—5). Durch diese Bindung des Neuen an das Alte, wurde die neue Bewegung auf allen Gebieten, ausgenommen die Kunst, gehemmt, aber nicht zum Stillstand gebracht. Das Neue wird allmählich verketzert und verfolgt. „Von den Vertretern der mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschung stirbt Pietro di Albano 1316 zu Padua im Gefängnisse der Inquisition, und im Jahre 1327 wird Cecco d'Ascoli zu Florenz als Astrologe und Ketzer verbrannt. In Paris muss 1348 Nicolaus de Austrieuria, der das Studium der Thatsachen gegenüber dem Studium der Bücher empfiehlt, seinen „Atomismus abschwören". Das konnte aber das siegreiche Vordringen der mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschung nicht aufhalten. Petrus Ramus bezeugt ihr Gedeihen in Paris für die Mitte des 14. Jahrhunderts. Von hier aus verpflanzt sie Heinrich von Hessa nach Oesterreich, von dem eine lange Kette von Naturforschern und Mathematikern sich bis auf unsere Zeit ununterbrochen zieht und die glänzendsten Namen des Zeitalters der Renaissance enthielt. Lionardo da Vinci (1452—1519) concentrirte in sich den gesammten naturwissenschaftlichen Reichthum seiner Zeit und zeigt, wie gross diese Schätze der exacten Naturforschung schon angewachsen sind. Die enge Verbindung von Kunst und mathematisch-naturwissenschaftlicher Forschung, die in

da Vinci hervortritt, wird auch von Albrecht Dürer (1471—1528) angestrebt. Reuchlin und Erasmus besteigen „den Umweg, den man über die fremden Sprachen zu den Dingen machen müsse.“ „Res ipsa, non umbra verum“ ist die Losung von Luther und Melanchthon. Nach dieser „res ipsa“ suchend, stürzte Copernicus die ptolomäisch-mittelalterliche Weltanschauung und entrückte das Centrum der Welt von der Erde zur Sonne. „Dafür aber fand der Mensch in sich selbst ein unverlierbares Centrum“ und „mit der Bestimmung dieser beiden Centren, für die äussere und für die innere Welt war man völlig mündig geworden.“ Von Copernicus führt eine directe aufsteigende Linie durch Bruno, Galilei und Kepler zu Descartes, Huyghens und Newton, die die strenge Gesetzmässigkeit der Weltmechanik erarbeiten, zu der sich bald der Begriff der Entwicklung gesellt, der von Lessing, Schiller und Herder auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften, von Wolff, Goethe und Lamarck auf dem der Naturwissenschaften angewandt wird und die Grundlage für die moderne Auffassung der Gesetzmässigkeit aller Lebens- und Geisteserscheinungen bildet (S. 6—8).

Die Renaissance ist somit eine Bewegung, welche mit dem Anfang des 13. Jahrhunderts anhebt, um die Mitte desselben deutlich erkennbar wird. Als Gegendruck zum unerträglich gewordenen Historismus spielt sie das „φύσει“ gegen das „θέσει“ aus und proclamirt als ihre Losung die Rückkehr zur Natur. Diese Bewegung wiederholte sich später in Rousseau und ist vielleicht jetzt wieder im Anzug (S. 8). —

Die Grundanschauung Wernickes über den Ursprung des Zeitalters der Renaissance kann also in die Formel zusammengefasst werden: die Renaissance ist in Europa autochthon. Er ist sogar geneigt ihren Anfang in dem Anfang der Scholastik zu erblicken, in dem Momente nämlich, wo Anselm von Canterbury (1033—1109) „einem neuen Bedürfnisse folgend, das Dasein Gottes zu beweisen“ sucht. Gewiss ist diese Aufspürung der ersten, kaum bemerkbaren Keime der Renaissance, des Wiedererwachens des selbständigen Gedankens von grossem Werth. Bezeugen doch solche Forschungen die Richtigkeit des Satzes, dass

die Continuität, diese Grundlage der Entwicklung, auf dem Gebiete des Geistes in demselben Grade, wie auf dem der Natur zum Vorschein kommt. Allein man hüte sich dabei in den Fehler zu verfallen, den die dialectische Naturphilosophie begeht, wenn sie die specifischen Unterschiede der einzelnen Naturgebilde bloss darum zu niedrig anschlägt, weil sie durch eine ununterbrochene Kette von Mittelgliedern mit einander verbunden werden können. So weit von einander abstehende Gebilde wie Eiche und Löwe können sicher durch eine Reihe von Zwischenstufen über die Amöbe hindurch miteinander verbunden werden. Darum fliessen noch nicht Pflanzenreich und Thierreich zusammen. Auf dem Gebiete der Natur ist die Vermischung der Grenzen noch nicht die Aufhebung des Unterschiedes. Nicht die Uebergangsstufen, sondern die typischen Gebilde sind für die Classification maassgebend. Dasselbe soll auch auf dem Gebiete des Geistes gelten. Man kann freilich die Grenzen zwischen Mittelalter und Neuzeit so sehr verwischen, dass man auch in Bezug auf Anselm von Canterbury schwanken kann, ob nicht mit ihm schon die Neuzeit anbreche. Um diese Frage zu entscheiden, muss man ihn aber nicht mit einem Franz d'Assisi, sondern mit einem Lionardo da Vinci, einem Giordano Bruno vergleichen. Dann wird die Antwort nicht schwer ausfallen. Hält man sich bei der Bestimmung des Zeitpunktes der Renaissance und der Würdigung ihrer Quellen nicht an die Uebergangsstufen, sondern an die typischen Gebilde, dann muss man, entgegen der Ansicht unseres Verfassers, zur Ueberzeugung gelangen, dass die Renaissance im eigentlichen Sinne die Wiederbelebung des klassischen Alterthums war. Erst als die heidnische Welt auftauchte, erst als man gewahr wurde, dass diese heidnische Welt ohne Ueberlieferung, ohne Sündenfall und Erlösung, zu einer grösseren Stufe menschlicher Vollkommenheit gelangt ist, als unter die der Botmässigkeit der hl. Kirche stehende, erst dann wurde heller Tag.

4. Alois Riehl. Giordano Bruno. Zur Erinnerung an den 17. Februar 1600. Zweite neu verbesserte Auflage. Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann 1900 (S. 56).

Die Riehl'sche Schrift ist in erster Auflage 1889 erschienen.

Die zweite Auflage ist vielfach verbessert und die Darstellung der Philosophie Brunos völlig umgearbeitet worden. Der Verfasser hofft, „ein richtiges und in den Hauptzügen vollständiges Bild von der Lehre und den Schicksalen des merkwürdigen Mannes gegeben zu haben (Vorwort).

Schon als Knabe machte sich Bruno mit dem Gedanken vertraut, dass die rein sinnliche Erkenntniss Täuschungen ausgesetzt ist, dass die Natur überall eine und dieselbe sei und nur die Entfernung das Aussehen der Dinge verändere. Mit 18 Jahren zweifelt er schon an der kirchlichen Lehre der Trinität und fasste die Personen als Attribute der Gottheit auf. In früher Jugend ergriff die Lehre des Copernicus seinen Geist, die ihm zu einer ganz neuen Conception des Weltalls erhoben hat. Die Unendlichkeit der Welten eröffnete sich seinem Auge. Die Unendlichkeit, die Einheit und die Lebendigkeit. Das ist der Kernpunkt seiner Philosophie, deren rein kosmologischer Theil zum Gesammtgute der modernen wissenschaftlichen Weltanschauung geworden ist. Erst diese Lehre von den „anderen Welten" „bedeutete den Zusammensturz der mittelalterlichen, anthropocentrischen Weltanschauung, welche mit der Lehre von der Erdbewegung um die Sonne zur Noth noch vereinbar blieb" (S. 22). Treffend schildert Verf. den Unterschied zwischen Copernicus und Bruno dahin, dass, wenn die Lehre jenes heliocentrisch ist, „so ist die Lehre Brunos nicht etwa nur kosmocentrisch, sondern theocentrisch (S. 23). Der theocentrische Standpunkt, der seiner Astronomie eine philosophische Seele einhaucht, bestimmt denn auch alle seine metaphysischen Grundgedanken über das Verhältniss von Substanz und Accidenz, Materie und Form, Möglichkeit und Wirklichkeit, Freiheit und Nothwendigkeit und zwar in einer Weise, die als eine Anticipation der gesammten Entwickelung der speculativen Philosophie von Spinoza bis auf Hegel erscheint. Ohne direct auf diesen Zusammenhang zwischen der kosmosophischen Grundansicht Brunos und seinen metaphysischen Einzelanschauungen hinzuweisen, gelingt es dem Verfasser in der klaren, durchsichtigen und tief durchdachten Darstellung der Lehre Brunos ihre innere Einheit zur Anschauung zu bringen.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Axelrod, Dr. Esther Luba, Tolstois Weltanschauung und ihre Entwickelung, Stuttgart, F. Enke.

Bélart, Hans, Friedrich Nietzsches Ethik, Lpz., H. Seemann Nachf.

Dennert, Dr. E., Die Wahrheit über Ernst Haeckel u. s. „Welträthsel", Halle, C. E. Müller.

Dessoir, Max, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 2. Aufl., 2 Halbbd., Berlin, C. Duncker.

Döring, A., Epikurs philosophische Entwickelung, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 119, 1.

Drews, Prof. Dr. Arth., Ed. v. Hartmanns philosophisches System u. Grundriss, Heidelberg, C. Winter.

Falckenberg, Prof. Dr. Rich., Gesch. d. neueren Philosophie etc., 4. Aufl. Lpz., Veit & Co.

Fischer, Kuno, Gesch. d. neueren Philosophie, Jubiläumsausgabe, 8. Bd. Hegels Leben, Werke u. Lehre, 2 Theile, Heidelberg, C. Winter.

Hegels, G. W. H., Vorlesungen üb. d. Philos. d. Religion m. e. Commentar hrsg. v. Prof. G. J. P. J. Bolland, I. Thl. u. II. Thl. 1. Hälfte, Leiden (Amsterdam, J. Müller).

Hickson, J. W. A., Der Causalbegriff i. d. neueren Philosophie von Hume bis Robert Mayer, IV, Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos., XXV, 3.

Hoppe, G., Die Psychologie des J. L. Vives etc., Diss. Erlangen.

Höffding, Prof. Harald, Rousseau u. seine Philosophie, 2. Aufl. (Frommanns Klassiker d. Philosophie, hrsg. v. Prof. Dr. Rich. Falckenberg, IV).

Jesinghaus, W., Der innere Zusammenhang der Gedanken vom Uebermenschen bei Nietzsche, Diss. Bonn.

Kabitz, W., Studien zur Entwickelungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der kantischen Philosophie, Kantstudien, VI, 2. 3.

Leder, Dr. Herm., Untersuchungen üb. Augustins Erkenntnisstheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin u. zu Descartes, Diss. Marburg.

Loewig, W., Ueber Teleologie und Mechanismus i. d. Philosophie Lotzes, Diss. Breslau.

Marschner, F., Kants Bedeutung für die Musik-Aesthetik der Gegenwart II, Kantstudien, VI, 2. 3.

Montaigne, Ausgewählte Essais, Aus d. Französischen übersetzt, v. Emil Kühn, 5. Bd., Strassburg, J. H. Ed. Heitz.

Nagel, E., Das Problem der Erlösung in der idealistischen Philosophie. Eine philosophiegeschichtliche u. kritische Untersuchung, Diss. Zürich.

Reishaus, Th., Ueber Nietzsches Also sprach Zarathustra, Stralsund, Bremer.

Schmöger, F., Leibniz i. s. Stellung zur tellurischen Physik, Diss. München.

Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche etc., hrsg. von Ed. Grisebach 2. Aufl., Berlin, Hofmann & Cie.

Schütz, L. H., Die Lehre v. d. Leidenschaften bei Hobbes u. Descartes, Diss. Göttingen.

Spanier, Dr. Mor., Die jüdische Ethik u. Herbarts fünf ethische Ideen, Magdeburg, Loewenthal & Cie.

Stölzle, Prof. Dr. Remig., A. v. Köllikers Stellung zur Descendenzlehre etc. Münster, Aschendorff.

Tscheuschner, Dr. K., Die philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen der Energetik (Berner Studien z. Philosophie u. ihrer Geschichte, hrsg. v. Prof. Dr. Ludw. Stein, XXX), Bern, C. Sturzenegger.

Vannérus, A., Der Kantianismus in Schweden, Kantstudien, VI, 2. 3.

Windelband, Wilh., Platon, 3. Aufl. (Frommanns Klassiker der Philosophie, hrsg. v. Prof. Dr. Rich. Falckenberg).

B. Französische Litteratur.

Brochard, V., L'éternité des âmes dans la philos. de Spinoza, Rev. de Métaph. Nov. 1901.

Cantecort, S., La morale ancienne et la morale moderne, Rev. de Métaphysique, Sept. 1901.

Conturat, L., Sur les bases naturelles de la Géométrie d'Euclide, Rev. philos., Nov. 1901.

— —, La logique de Leibniz, Paris, Alcan.

Fouillée, A., Les jugements de Nietzsche sur Guyau, Rev. philos., Déc. 1901.

Halévy, Élie, La formation du radicalisme philosophique, 2 Bde., Paris, Alcan.

Hatzfeld, Pascal (collections Les grands philosophes), Paris, Alcan.

Joly, Henry, Malebranche (ibid.), Paris, Alcan.

Karppe, S., Etudes sur la Nature et les Origines du Sohar (Kabbala), Paris, Alcan.

Mercier, D., Le phénoménisme et l'ancienne métaphysique, Rev. Néo-Scolastique Nov. 1901.

— —, L'unité et le nombre d'après S. Thomas d'Aquin, ebenda, Aug. 1901.

Ossip-Lourié, La philosophie russe contemporaine, Paris, Alcan.
Pacheu, S. J., Introduction à la psychologie des Mystiques, Paris, Oudin.
Piat, C., Dieu et la nature d'après Aristote, Rev. Néo-Scolast., Mai 1901.
Renouvier, Ch., Histoire des solutions des problèmes métaphysiques, Paris, Alcan.
Seignobos, Ch., La méthode historique appliquée aux sciences sociales, Paris, Alcan.
Wulf, M. de, Augustinisme et Aristotélisme au XIIIe siècle, Rev. Néo-Scolastique, Mai 1901.

C. Englische Litteratur.

Cabe, M^{c} J., Peter Abélard, London, Duckworth.
Caldecott, A., The philosophy of Religion in England and America, London Methuen.
Fraser, The works of Berkeley, 4. vol., Oxford, Clarendon Press.
Fullerton, G. S., The Berkeleyan Doctrine of Space, The philos. Rev., X, 4.
Hodder, The Adversaries of the Sceptic, London, Sonnenschein.
Joachim, H., A study of the Ethics of Spinoza, Oxford, Clarendon Press.
Moore, Vita, The ethical aspect of Lotzes metaphysic, New-York, Macmillan.
Muirhead, J. H., Chapters from Aristotles Ethics, London, Murray.
Proceedings of the Aristotelian Society, New Series I.
Stephen, Leslie, The English Utilitarians, three volumes, London, Duckworth & Co.
Taggart, M^{c}, J. M. E., Studies in Hegelian Cosmology, Cambridge, Univers. Press.
Woodbridge, F. J. E., The earliest greek Philosophy, The philosoph. Rev. X, 4.

D. Italienische Litteratur.

Bertani, Carlo, Pietro Aretiro e le sue opere, Sondrio, Quadrio.
Bollea, Il misticismo di S. Bonaventura, Torino, Clausen.
Buonamici, E., L'Antico e il Moderne nella Filosofia del secolo XX, Rivista filos. IV, 2.
Cavotti, A., La filos. nella Magna Grecia fino a Socrate, Pisa, Vanucchi.
Croce, B., Giambattesta Vico, Napoli, Getkey.
Faldella, G., Il Genio politico di Gioberti.
Grimaldi, V., La Mente di Galilei (de Motu Gravium), Napoli, Detken e Rocholl.
Macchi, Mauro, Le contraddizioni di V. Gioberti, Colombi.
Radice, G. L., Della origine dello Scetticismo, Firenze, Tip. Galileiana.
Zoccoli, Ettore, Nietzsche, 2. Aufl., Torino, Bocca.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XV. Band 3. Heft.

X.

Spinoza und die Collegianten.[1]

Von

Dr. **Ad. Menzel,** Professor an der Universität Wien.

Vorbemerkung.

In der Abhandlung „Wandlungen in der Staatslehre Spinozas“, Stuttgart 1898, habe ich auf gewisse Gegensätze in der politischen Theorie unseres Philosophen aufmerksam gemacht und eine historische Erklärung derselben versucht. So viel mir bekannt ist, haben diese Ausführungen sowohl in methodischer Hinsicht als in Bezug auf die erzielten Ergebnisse Zustimmung gefunden[2]. Nunmehr erhebt aber im vorletzten Hefte dieser Zeitschrift Herr W. Meijer im Haag in einem Aufsatze gegen meine Aufstellungen einzelne Bedenken. Dieser Aufsatz führt den Titel „Wie sich Spinoza zu den Collegianten verhielt?“ Er bringt auf Grund eines

---

[1]) Inhaltsübersicht: Vorbemerkung. Die Theorie vom Milieu. Spinoza und die Collegianten. Das Christenthum der Collegianten. Der theologisch-politische Traktat und das Christenthum. Der Briefwechsel mit Oldenburg. Christlicher Spinozismus. Die Collegianten und die Demokratie. Wandlungen in der Staatslehre Spinozas. Die Literaturkenntnis Spinozas.

[2]) Man vergl. statt aller Rehms Allgemeine Staatslehre S. 209 Anm. 1 und S. 220 Anm. 9.

reichen Materials eine Schilderung des Wirkens jener stillen Christengemeinden, in deren Mitte Spinoza viel verkehrte, insbesondere der Rynsburger Vereinigung.

Diese Schilderung ist gewiss werthvoll und ihr warmer Ton flösst auch für den Verfasser Sympathie ein. Herr Meijer hält die Collegianten für eine Verkörperung des wahren Christenthums, des Glaubens, „der uns geschichtlich bekannt geworden und von Constantin dem Grossen bis auf David Friedrich Strauss[3]) die Culturgeschichte beherrscht hat“ (S. 14). Er rühmt an den Collegianten, dass sie die Idee einer Vereinigung aller christlichen Kirchen propagirten. „Sie gehören mit Rom zu derselben Kirche, aber stehen darin an der äussersten linken Seite“ (S. 15). Der Verfasser sagt, dass die Collegianten in der Kirchengeschichte eine merkwürdige „Erscheinung bilden als der einzige mit Ernst durchgeführte Versuch, alle Christen in Geist und Wahrheit, anstatt durch Feuer und Schwert zur Einigkeit zu bringen“ (S. 29).

Ob hierin nicht einige Uebertreibung liegt, möchte ich dahingestellt sein lassen. Jedenfalls verdient dieser Theil der Abhandlung volle Anerkennung. Anders steht es aber mit den Schlussfolgerungen, welche Herr Meijer aus seiner Schilderung der Collegiantengemeinden auf die Stellung Spinozas ziehen zu müssen glaubt.

Der Verfasser ist gewiss, als eifriger Verehrer Spinozas, mit seinen Werken genau vertraut. Allein als er seinen Aufsatz niederschrieb, scheint dieses Wissen kein präsentes gewesen zu sein; namentlich die Lehren des theol. polit. Traktats über Christus, die Offenbarung und über die Glaubensfreiheit waren ihm nicht ganz gegenwärtig. Nur so kann ich mir erklären, dass er zu sehr anfechtbaren Ergebnissen gelangt. Auch die Polemik gegen meine Abhandlung ist nichts weniger als glücklich. Hier haben einige Missverständnisse von vorn herein den richtigen Weg versperrt. Der Leser erhält kein zutreffendes Bild vom status controversiae. Hierin lag für mich die Nöthigung zu einer eingehenden Replik.

---

[3]) Den Verfasser des Buches, „Der alte und der neue Glaube“ als positiven Christen zu bezeichnen, ist auffallend.

Die Theorie vom Milieu.

Gleich zu Beginn seiner Abhandlung beklagt Herr Meijer die moderne Richtung, welche grosse Persönlichkeiten aus ihrer Umgebung zu erklären versucht. Es werde hier an die Könige im Reiche des Gedankens derselbe Maassstab angelegt, wie an den erstbesten Homunculus; es sei ein eitler Versuch ein Genie, wie es Spinoza war, aus seinen Lebensverhältnissen erklären zu wollen.

Es kann hier natürlich nicht so nebenbei eine der schwierigsten und bestrittensten Fragen geschichtlicher Methodik behandelt werden, welche durch jene Bemerkungen aufgeworfen wird. Gewiss hat es manche Uebertreibungen in der Verwerthung der „Umwelt" gegeben; namentlich die Anhänger der materialistischen Geschichtsauffassung sind davon nicht freizusprechen. Wenn z. B. in neuester Zeit ersucht wurde, die Entwicklung der griechischen Philosophie aus den wirthschaftlichen Verhältnissen von Hellas zu erklären, so kann dies nur Befremden erwecken; Platos Ideenlehre wird kein Vernünftiger auf äussere Einwirkungen zurückführen wollen.

Das schliesst aber durchaus nicht aus, dass die Gedankenwelt grosser Geister in einzelnen Richtungen durch persönliche Erfahrungen und äussere Ereignisse beeinflusst werden kann. Besonders wird man dies von den politischen Ansichten der zu beurtheilenden Persönlichkeiten behaupten dürfen. Was z. B. von der Ideenlehre Platos gilt, um bei dem obigen Beispiele zu bleiben, kann nicht ohne weiteres auf seine Staatslehre angewendet werden; hier haben neben den metaphysischen Grundlagen auch äussere Momente, wie die Zustände Athens, das Beispiel Spartas, die Erfahrungen während des Aufenthalts in Sicilien u. s. w. entscheidend mitgewirkt.

Oder will man etwa die Staatslehre des Hobbes, der gewiss auch kein Homunculus war, nur aus seiner Metaphysik ableiten, ohne die politischen Zustände Englands in Betracht zu ziehen? Sollte bei Rousseau, gleichfalls ein Gemie, der Umstand, dass er Bürger der kleinen Republik Genf war, für die Fassung seines contrat social ganz bedeutungslos gewesen sein?

Diese Fragen aufwerfen heisst sie auch beantworten. Von einer principiellen Unrichtigkeit meiner Methode kann keine

Rede sein; es kann sich immer nur darum handeln, ob ich im einzelnen Falle in der Verwerthung derselben das Richtige getroffen habe. Da muss ich denn doch darauf aufmerksam machen, dass es mir durchaus nicht in den Sinn gekommen ist Spinozas ganze Rechts- und Staatsphilosophie aus seinem Milieu abzuleiten. Herr Meijer hat diesen wichtigen Punkt leider übersehen und so erscheine ich in seiner Darstellung als ein Fanatiker der Umwelt-Theorie — der ich gewiss nicht bin.

Ich erklärte ausdrücklich, dass meine Abhandlung sich ein streng begrenztes Thema gesetzt hat: die Wandlungen zu zeigen, welche sich in einigen staatsphilosophischen Ansichten Spinozas vollzogen haben und ihre Ursachen zu erforschen (S. 5). Am Schlusse (S. 38) bemerkte ich: „Neben diesen variablen Elementen giebt es einen festen Gedankenkern, welcher seiner Rechtslehre das originelle Gepräge verleiht.“ Für diesen Theil seiner Staatslehre, der mir schon damals als der wichtigere erschien (S. 5) gilt natürlich das Milieu-Princip durchaus nicht. Hier haben die Affektentheorie, der Selbsterhaltungstrieb und eigenthümliche Fassung des Freiheitsgedankens, kurz psychologische und metaphysische Lehren seines Systems entscheidende Bedeutung. Gerade dieser Theil der Staatslehre Spinozas bietet grosse Schwierigkeiten. Was in dieser Beziehung bisher publicirt wurde, ist wenig befriedigend, namentlich das „Naturrecht“ unseres Philosophen und sein Verhältniss zu Hobbes wird bisher nicht richtig gewürdigt. Ich hoffe bald in der Lage zu sein, meine Auffassung dieser Fragen dem wissenschaftlichen Publikum vorzulegen.

So wenig daher auch die bisherige Literatur über Spinozas Staatslehre in meinen Augen genügt: so schlimm steht es denn doch nicht, dass man sich auf obskure Doctor-Dissertationen berufen müsste, wie dies Herr Meijer thut, um eine bestimmte Ansicht bekräftigt zu finden. Er citirt auf S. 4 die Arbeit eines Herrn Josef Hoff über die Staatslehre Spinozas. Ich habe mir diese Dissertation angeschaut und kann nur sagen: es lohnt nicht die Mühe. Die Behauptung Hoffs, dass Spinoza im Gegensatze zu Machiavelli nicht aus historischer Factis, sondern aus metaphysischen Gründen seine politischen Lehren abgeleitet habe, welcher Herr

Meijer die Ehre eines Citats erweist, ist natürlich abgeschrieben, und zwar aus den Erläuterungen v. Kirchmanns zum politischen Tractat. Dieser nennt Spinoza einen Stubengelehrten, dem die Erfahrungen und Geschichtskenntnisse eines Macchiavelli vollständig fehlen. Wer sich aber über die Staatslehre unseres Denkers informiren will, dem stehen doch schon bessere Hülfsmittel zur Verfügung; ich nenne Kuno Fischers Spinoza, P. Janet, Histoire de sciences politiques, F. Pollock, Spinoza, Sigwart, Spinoza und Hobbes u. s. w.

So viel über die principielle Frage. Im Folgenden sollen die einzelnen Differenzpunkte einer näheren Prüfung unterzogen werden.

Spinoza und die Collegianten.

Dass der Philosoph im Kreise der Collegianten zu Amsterdam und Rynsburg viel verkehrte und dass aus ihrer Mitte seine besten Freunde hervorgingen, konnte Herr Meijer natürlich nicht in Abrede stellen. Er giebt auch zu (S. 24), dass es zahlreiche geistige Berührungspunkte gab. Es sei nicht unmöglich, dass die Collegia in Amsterdam durch Spinoza ihren wissenschaftlichen Charakter bekommen haben und dass die ersten Capitel des theol.-pol. Tractats in ihren Kreisen entstanden sind (S. 25). Er erkennt an, dass die Redefreiheit, das Grundprincip der Collegianten, in jenem Tractat die beste Vertheidigung gefunden habe, endlich dass die Opposition gegen einen bevorrechten Priesterstand Beiden gemeinsam war, duldeten doch die Collegianten nicht einmal die Anstellung von Predigern in ihrer Gemeinde (S. 17).

Allein es giebt nach Ansicht des Herrn Meijer Grenzen, welche Spinozismus und Christenthum unbedingt von einander scheiden (S. 24). In dieser Ansicht ist Wahres mit Falschem vermischt. Es kommt sehr darauf an, mit welchen Augen man den Spinozismus betrachtet und was man unter Christenthum versteht. Es kommt ferner sehr darauf an, ob man den Spinoza der „Ethik" oder den Spinoza des „theologisch-politischen Tractats" in Betracht zieht. In diese Dinge ist jedoch Herr Meijer nicht tiefer eingedrungen; er gelangt daher zu ganz unrichtigen Ergebnissen.

Ich werde dies alsbald nachweisen. Vorher möchte ich aber eine oft wiederkehrende Redewendung beleuchten, dass sich nämlich Spinozas Freunde von ihm mit Entsetzen abgewendet haben, sobald von religiösen Dingen die Rede war. Es wäre eine psychologische Merkwürdigkeit Jemand eine treue lebenslängliche Freundschaft zu beweisen, dessen Lehre man verabscheut, durch den man sich in den heiligsten Gefühlen verletzt fühlt. Da hätte Herr Meijer doch etwas kräftigere Beweise vorbringen müssen, um eine so unwahrscheinliche Behauptung glaubhaft zu machen. Er beruft sich auf den Briefwechsel Spinozas mit Oldenburg, der aber nichts beweist, da doch Oldenburg kein Collegiant, sondern ein strenggläubiger Protestant war; von einem Abscheu vor Spinozas Lehren habe ich aber selbst hier nichts entdecken können. Herr Meijer beruft sich ferner auf Bredenburg, der sich öffentlich gegen den Vorwurf des Spinozismus vertheidigt hat. Allein Bredenburg sagt doch nur, dass der christliche Glaube mit den Lehren Spinozas verträglich sei.

Und wenn sonst öffentliche Erklärungen gegen unseren Philosophen auch bei seinen Freunden vorkamen, kann das beweisen, dass sie auch innerlich seine Lehre missbilligten? Hier muss man doch mit der menschlichen Schwäche rechnen; Spinozas Schriften waren verboten und die Anhängerschaft brachte Gefahr; sind doch aus diesem Grunde viele Briefe vernichtet oder verstümmelt worden.

Herr Meijer setzt die Lehre Spinozas als bekannt voraus (S. 21) und deducirt nun aus ihr einen unüberbrückbaren Gegensatz zu den Collegianten. Da wollen wir nun der Reihe nach das Christenthum dieser Gemeinden und dann die Stellung Spinozas zur Offenbarung und zu Christus betrachten.

Das Christenthum der Collegianten.

Herr Meijer bemüht sich eine zusammenfassende Darstellung der Ideen zu geben, welche die „Rynsburg'sche Vergadering“ beherrschten. Soweit es sich um die negative Seite ihrer Bestrebungen handelt, ist seine Schilderung vollständig gelungen. Die Collegianten anerkennen keine festgestellte documentierte Con-

fession (S. 5). Sie verurtheilen das Treiben der Confessionellen als mit dem Wesen der Reformation in Widerspruch stehend; sie sind Feinde jeder Dogmatik (S. 6). Von den Mystikern und Quäkern unterschieden sie sich dadurch, dass sie nicht an eine ununterbrochene Inspiration glauben, sie protestieren gegen jede Priesterherrschaft und gegen jeden Glaubenszwang (S. 7); ob man zu einer Kirche sich bekannte oder nicht, war den Collegianten einerlei (S. 12). Sie wollen Niemand ihre Meinung aufdrängen (S. 14). „Entweder Rom oder Rynsburg", sagt einer der Collegianten; „entweder die Bestimmung der Glaubenslehre einem Oberhaupte überlassen oder einem Jeden die Freiheit gegönnt, zu sagen, was er davon hält" (S. 15). Das freie Sprechen war das Fundament ihrer Vereinigung (S. 19).

Minder überzeugend ist der Versuch des Herrn Meijer, einen positiven Inhalt der Collegianten-Religion festzustellen. Er ist sich der Schwierigkeit dieser Aufgabe bewusst, glaubt aber doch, dieselbe durch Zusammenstellung von überlieferten Aussagen der Collegianten lösen zu können (S. 5). Er spricht von einem „unausgesprochenen aber von Allen unbestrittenen Glaubensbekenntniss" (S. 11); ein Bekenntniss, das man nicht ausspricht, ist jedoch eine schwer zu fassende Vorstellung. Wie ist damit der Satz auf S. 20 zu vereinigen: „eine Collegiantenconfession kann ex rei natura nicht geboten werden; sie würde eine contradictio in adjecto darstellen"?

Doch lassen wir vorläufig von diesen principiellen Bedenken ab und sehen wir, was Herr Meijer als gemeinsamen Glaubensgrundsatz der Collegianten gefunden zu haben glaubt. „Sie meinten in der vorhandenen Offenbarung Alles zu haben, was zur Seligkeit nothwendig sei." Alle bekannten, dass Jesus war der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (S. 11). „Die heilige Schrift als einzige regula fidei und das Abendmahl aller Gläubigen als Symbol ihrer Gemeinschaft, das ist also der Inhalt des Glaubens der Collegianten" (S. 13). Schön! Wenn nun Jemand im Kreise der Collegianten aufgestanden wäre und gesagt hätte: Ich glaube an die Göttlichkeit der Bibel, aber ich behalte mir vor, zu untersuchen, worin diese Göttlichkeit besteht; ich werde feststellen,

was in der heiligen Schrift nur der Fassungskraft bestimmter Völker und Zeiten angepasst ist; ich weiss, dass Christus Gottes Sohn genannt wird, aber nach meiner Ansicht nur, weil sich in ihm wie sonst niemals Gottes Weisheit offenbart hat; ich meine, dass der Satz des Evangelisten, das Wort ist Fleisch geworden, nur bildlich zu verstehen sei u. s. w. (der Betreffende hätte z. B. Spinoza heissen können); ich frage, hätte die Rynsburger Vergadering diesen Mann hinausweisen, ihm sagen können: „Du gehörst nicht zu uns." Niemals! Denn wie die heilige Schrift zu interpretiren sei, konnte nach dem Grundprincip der Collegianten nicht autoritär festgestellt werden. Es war daher nur ein Zufall, dass wie Herr Meijer berichtet (S. 13) die meisten(!) Collegianten die apostolischen Glaubensartikel anerkannten[4]).

Der theologisch-politische Tractat und das Christenthum.

Herr Meijer legt seiner Charakteristik Spinozas die „Ethik" zu Grunde, in ihr ist, wie richtig bemerkt wird, von Offenbarung keine Rede (S. 24). Wer den Philosophen in seiner abschliessenden Gedankenwelt darstellen will, muss darauf Gewicht legen; wer jedoch die geistige Entwicklungsgeschichte im Auge hat, darf sich darauf nicht beschränken. Es ist ein ganz vergeblicher Versuch, den Gott der „Ethik" mit dem Gotte des „Tractats" zu identificiren; es ist unmöglich, das was hier Spinoza über Christus und die Offenbarung sagt, mit den Lehren jenes Hauptwerkes in Einklang zu bringen. Es bliebe nur der Ausweg, anzunehmen, dass unser Philosoph im Tractate unaufrichtig gewesen sei, die Dinge nur ironisch gemeint habe u. dgl., was auch schon behauptet wurde. Wer jedoch den Tractat unbefangen liest, muss diese Behauptung als völlig unbegründet erachten; ganz abgesehen davon, dass der Charakter unseres Denkens eine solche Auffassung ausschliesst. Ich hoffe in dieser Frage Herrn Meijer auf meiner Seite zu haben, da er stets mit den Ausdrücken höchster Ver-

[4]) Ich hoffe dass man diese Bemerkungen nicht dahin verstehen wird, als ob ich den Collegianten einen Vorwurf machen wolle; mir ist es nur darum zu thun den wirklichen Sachverhalt festzustellen.

ehrung von Spinoza spricht. Dann wäre es aber seine Pflicht gewesen, jenen Gegensatz nicht zu verschweigen. Es durfte nicht die erst spät vollendete Ethik, sondern der Tractat herangezogen werden, mit dessen Ausarbeitung Spinoza gerade während seines Aufenthaltes in Rynsburg im Kreise der Collegianten beschäftigt war.

Ich bitte nun folgende Stellen unseres Tractates zu würdigen, Stellen, die ich aufs Geradewohl herausgreife, ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu machen. In dem Glaubensartikel der „allgemeinen Religion", welche Spinoza im 14. Capitel vorschlägt, heisst es unter Punkt 7: „Endlich verzeiht Gott dem Reuigen seine Sünden, denn es ist Niemand ohne Sünde; ohnedem müsste also ein Jeder an seinem Heile verzweifeln und wäre kein Grund, Gott für barmherzig zu halten. Wer dagegen fest glaubt, dass Gott in seiner Barmherzigkeit und Gnade, mit der er Alles leitet, den Menschen ihre Sünden vergiebt, wird dadurch in seiner Liebe zu Gott mehr gehoben; er kennt in Wahrheit Christus im Geiste und in ihm ist Christus." In der „Ethik" aber ist bekanntlich die Reue ein Affect des Leidens und wird daher missbilligt. Ein Gott, der die Sünden verzeiht, fällt ganz aus dem System heraus, das deus sive natura an die Spitze stellt.

Ueber die Offenbarung sagt unser Tractat nicht bloss, wie Herr Meijer (S. 24) meint, dass sie für die meisten Menschen von Interesse sei, sondern es heisst im 15. Capitel, dass die Offenbarung nothwendig gewesen sei, ja dass wir an dem Heile beinahe aller verzweifeln müssten, wenn wir die Zeugnisse der hl. Schrift nicht hätten.

Ueber Christus finden sich folgende Aussprüche: „Die Weisheit Gottes hat in Christus menschliche Natur angenommen und Christus ist das Heil der Welt gewesen. Ueber das, was einige Kirchen über Christus festsetzten, will ich nicht sprechen, es auch nicht bestreiten, denn ich gestehe offen, dass ich es nicht verstehe. Was ich hier behauptet habe, entnehme ich aus der Bibel selbst." „Ich behaupte daher, dass ausser Christus Niemand die Offenbarungen Gottes anders als mit Hülfe der Einbildungskraft em-

pfangen hat. (Cap. I). „Gott hat seinen Christus allen Völkern geschickt, um sie alle gleich aus der Knechtschaft des Gesetzes zu erlösen, lehrt Paulus, also genau dasselbe, was ich behaupte" (Cap. III). „Christus war nicht sowohl Prophet als der Mund Gottes" (Cap. IV). Ueber die Apostel äussert sich Spinoza dahin, „dass sie nicht bloss die Kraft empfangen haben, die Geschichte Christi als Propheten zu predigen, d. h. mit Zeichen zu bekräftigen, sondern auch etc. (Cap. XI). Von den christlichen Gebräuchen wie die Taufe, das Abendmahl, die Feste und anderes sagt er (Cap. V), dass sie nur als äusseres Zeichen der allgemeinen Kirche eingesetzt sind, aber nicht, um zur Seligkeit beizutragen.

Ich schliesse hier gleich an, was die Collegianten über die heiligen Gebräuche dachten. „Das Abendmahl allen Gläubigen als Symbol ihrer Gemeinschaft" bezeichnet Herr Meijer selbst (S. 13) als ihre Auffassung. Hinsichtlich der Taufe fügt er hinzu, dass sie nicht gefordert wurde, „die Taufe gehörte, wie Christian Verburg sagte, nicht zu der Natur der Rynsburger Versammlung." Und da behauptet Herr Meijer, es sei nicht denkbar, dass Spinoza je das Abendmahl mit den Collegianten zu Rynsburg getheilt hätte!) (S. 24.) „Spinoza, von jüdischen Eltern geboren, nahm den christlichen Glauben an, ohne davon ein öffentliches Bekenntniss abzulegen", sagt ein niederländisches Geschichtswerk [5]) und es dürfte damit das Richtige getroffen haben.

Der Briefwechsel mit Oldenburg.

Um seine These von der unüberbrückbaren Kluft zwischen Spinoza und den Collegianten ins rechte Licht zu stellen, beruft sich Herr Meijer auf die Stelle eines an Oldenburg gerichteten Briefes, welcher in der Haager Ausgabe der Werke Spinozas die Nummer 73 trägt. Ich habe schon oben bemerkt, dass Oldenburg kein Collegiant war, sondern „dem protestantischen Glauben in

---

[5]) Geschiedenis der nederlandsche Hervormde Kerk, citirt bei Antonius van der Linde, Spinoza S. 141.

aller Strenge und mit voller Ueberzeugung zugethan" [6]). Wenn daher auch eine tiefgehende Differenz vorhanden wäre, so würde daraus noch nicht folgen, dass sie auch gegenüber den Collegianten bestanden hat. Ueberdies ist zu bedenken, dass der fragliche Brief wahrscheinlich aus dem Jahre 1675 stammt, also aus einer Zeit, wo die „Ethik" schon ihre definitive Gestalt angenommen hatte, wo seit der Publication des theol. Tractats 5 Jahre, seit seiner Ausarbeitung 10 Jahre verflossen waren. Meine Behauptung von der innigen geistigen Gemeinschaft Spinozas und der Collegianten bezieht sich aber nicht auf diese späte Epoche, sondern auf die Zeit des Aufenthalts in Amsterdam und Rynsburg.

Ich könnte daher jenes Argument a limine abweisen. Allein meine Position ist so fest, dass sie auch diesen Angriff nicht zu scheuen hat. Ich werde also den citirten Brief, sowie die noch in Betracht kommenden Briefe 75 und 78 nach ihrer Stellung zur christlichen Lehre prüfen.

Im Briefe 73 sagt Spinoza nicht, dass er Gott andere Eigenschaften beilege als die christliche Religion, sondern als die neueren Christen (Christiani neoterici) und dass er sich dabei mit Paulus in Uebereinstimmung befinde. „Wenn indes Einzelne meinen, dass der theol.-pol. Tractat auf der Identität von Gott und Natur beruhe (wobei sie unter Natur eine Art Masse oder körperlichen Stoff verstehen), so sind sie gänzlich im Irrthum." Folgt eine Ausführung über die Wunden und daran schliessen sich Bemerkungen über Christus: „Hier muss man von dem ewigen Sohne Gottes d. h. von der ewigen Weisheit Gottes, die sich in allen Dingen, hauptsächlich aber in der menschlichen Vernunft und vor Allen und am meisten in Jesus Christus offenbart hat, ganz anders denken." „Weil diese Weisheit, wie gesagt, durch Jesus Christus am meisten offenbart worden ist, deshalb haben seine Jünger gepredigt und gezeigt, dass sie sich des Geistes Christi vor den Anderen rühmen können". Dann erst folgt die Stelle, welche Herr Meijer allein citirt, nämlich das Bekenntniss,

---

[6]) J. v. Kirchmann, Erläuterungen zu Spinozas Briefwechsel S. 2.

die Menschwerdung Gottes nicht zu verstehen. Ich kann in derselben, wenn der ganze Zusammenhang betrachtet wird, nichts finden, was mit dem von jedem Dogma befreiten Christenthum der Collegianten unvereinbar wäre.

In dieser Beziehung muss doch daran erinnert werden, wie verschieden im Laufe der Entwicklung der christlichen Lehre die Gottessohnschaft aufgefasst worden ist. Man vergleiche z. B. die Formulirung, welch neuestens A. Harnack, der hervorragendste Kirchenhistoriker unserer Zeit, in seiner viel gelesenen Schrift „Das Wesen des Christenthums“ 3. Aufl. S. 81 giebt. „Die Gottes-Erkenntniss ist die Sphäre der Gottessohnschaft; sein Bewusstsein, der Sohn Gottes zu sein, ist darum nichts anderes als die praktische Form der Erkenntniss Gottes. Richtig verstanden ist die Gotteserkenntniss der ganze Inhalt des Sohnesnamens. Es ist aber hinzuzufügen: Jesus ist überzeugt, Gott so zu erkennen wie keiner vor ihm, und er weiss, dass er den Beruf hat, allen Andern diese Gotteserkenntniss und damit die Gotteskindschaft durch Wort und That mitzutheilen.“

Oldenburg ist freilich von einer solchen Auffassung der Gestalt Christi weit entfernt. Er dringt auf neue Erklärungen Spinozas, von dem er sagt, dass er der christlichen Religion wohl zugethan sei (Brief 74). Dieser antwortet ausführlich (Brief 75) und schliesst mit den Worten „Die Hauptsache ist, was Christus von sich gesagt, nämlich, dass er der Tempel Gottes sei, weil, wie ich oben bemerkte, Gott sich vorzüglich in Christus offenbart hat, was Johannes in seiner kräftigen Sprechweise so ausdrückt: „Das Wort ist Fleisch geworden.“ Auf die Anfrage Oldenburgs, wie Spinoza die evangelische Erzählung vom Leiden, vom Tode und der Auferstehung Christi auffasse, erwidert Spinoza (Brief 78): „Ich nehme mit Ihnen das Leiden, den Tod und das Begräbniss Christi in wörtlichem Sinne, aber seine Auferstehung nur im allegorischen Sinne.“

Diese Proben dürften wohl genügen, um darzuthun, dass Spinoza selbst noch in den letzten Jahren seines Lebens, als die

pantheistische Auffassung schon den Sieg errungen hatte, eine religiöse Ueberzeugung besass, welche ihn als nicht gänzlich ausserhalb des Christenthums stehend erscheinen lässt.

Christlicher Spinozismus.

Ich habe gezeigt, dass der theol.-pol. Tractat keineswegs unverträglich erscheint mit jener Auffassung des Christenthums, welche die Collegianten als Princip anerkannten, wenn auch in den Einzelfragen des Glaubens die meisten Rynsburger der reformirten Kirche näher gestanden haben als Spinoza. Ich habe ferner dargelegt, dass selbst der Briefwechsel mit Oldenburg keineswegs das Dilemma scharf hervortreten lässt: entweder Pantheismus oder christliche Offenbarung. Alles aber wird überboten durch die geschichtliche Thatsache, dass selbst nach dem Tode unseres Philosophen, als seine „Ethika" schon veröffentlicht war, noch eine grosse Anzahl tiefreligiöser Männer in zahlreichen Schriften die Lehren Spinozas nicht etwa bloss neben dem Glauben zuliessen, sondern mit der christlichen Dogmatik zu einem theologischen System zu vereinigen bestrebt waren.

Die grösste Verbreitung, welche der Spinozismus jemals gefunden hat, erfolgte in der Gestalt christlicher Lehre, und zwar in seiner Heimath, in den vereinigten Niederlanden. Spinozistische Grundsätze gingen in das Volksleben über; sie wurden nicht nur von den academischen Kathedern, sondern innerhalb der orthodox-reformirten Kirche von der Kanzel herab gelehrt[7]). Diese Thatsache, welche Herrn Meijer nicht unbekannt sein sollte, hat er nicht erwähnt; sie ist allerdings für seine Auffassung höchst unbequem.

Ich bin darauf gefasst, dass man die Bedeutung dieser merkwürdigen Erscheinung wird abschwächen wollen mit dem Argument, dass ja die officielle Landeskirche diese Richtungen nicht billigte. Allein was wird damit bewiesen? Es wurden doch auch die Arminianer, die Coccejaner und die Collegianten als heterodox angesehen, obwohl diese religiösen Gemeinden nach Ansicht des

[7]) A. v. d. Linde, Spinoza S. 134.

Herrn Meijer noch auf dem Boden des positiven Christenthums gestanden haben. Und wenn man ferner einwenden sollte, dass sich alle christlichen Anhänger Spinozas, die ich später erwähnen werde, geirrt haben, dass der Spinozismus unverträglich sei mit der christlichen Lehre, so erwidere ich darauf Folgendes: Das könnte zutreffend sein, ist aber für eine geschichtliche Betrachtung ganz irrelevant. Es kommt nicht darauf an, wie wir heute Spinoza verstehen, sondern wie er seinen Zeitgenossen erschien.

Der Ausgangspunkt der Abhandlung Herrn Meijers ist ja der, dass zwischen Spinoza und den Collegianten deshalb keine Wechselwirkung entstehen konnte, weil in der Hauptsache trotz mancher Berührungspunkte eine unüberbrückbare Kluft bestanden habe; man dürfe, sagt er, die Grenzen nicht verwischen, die Spinozismus und Christenthum unbedingt von einander scheiden (S. 24). Eine grosse Anzahl tiefreligiöser Männer, darunter reformirte Prediger, haben jedoch einen solchen Gegensatz nicht gefühlt. Ich nenne von ihnen nur Wilh. Deurhoff, A. Koerbagh, A. J. Cuffeler, H. Wayermars, B. Bekker; namentlich sind aber als Häupter ganzer Schulen von grösstem Einfluss gewesen, Fr. v. Leenhoff und P. van Hattem [8]). In zahlreichen Schriften haben sie bald mehr die rationalistischen, bald mehr die mystischen Lehren von Spinozas Ethik zu einem christlich-theologischen System ausgearbeitet. Die Einzelheiten kann man bei René Worms, La morale de Spinoza (Paris 1892) cap. XVI, bei Fr. Pollock, Spinoza his life and philosophy, London 1880 p. 375ff., namentlich aber in dem schon citirten Werke A. van der Lindes nachlesen.

Der letztgenannte Schriftsteller, der sich keineswegs durch Unparteilichkeit auszeichnet, bemerkt am Schlusse seiner Darstellung (S. 170), dass die jetzt (1862) in Holland dominirende Theologie der Leydener Schule von einer strengen Prädestinationslehre ausgehe und zu einem entschieden pantheistischen Monismus gelange. „Es wäre daher“, sagt er mit Ingrimm „leicht aus den

---

[8]) Hattems bedeutendste Schüler sind J. Bril, M. Boems, D. Jans, G. Buijterdyck.

Quellen ein Buch über diese Theologie zu schreiben, mit dem für seinen Inhalt sehr passenden Titel: Spinoza redivivus."

Die Collegianten und die Demokratie.

Im theol.-polit. Tractat erscheint Spinoza als Anhänger der unmittelbaren Demokratie, er erklärt sie als die natürlichste Staatsform, als den Musterstaat. Ich habe in meiner citirten Festschrift versucht, eine Erklärung für diese auffällige Erscheinung zu finden und sprach die Vermuthung aus, dass hier der Ideenkreis der Collegiantengemeinde nicht ohne Einfluss gewesen ist. Herr Meijer bekämpft diese Hypothese in einer Weise, welche bei jedem Sachkundigen Erstaunen erwecken muss. Er stellt die Sache so dar, als ob ich die Collegianten als eine politische Partei bezeichnet hätte, welche in Holland die Volksherrschaft an Stelle des herrschenden aristokratischen Systems setzen wollte. Das ist mir natürlich nicht in den Sinn gekommen. Sie bildeten religiöse Corporationen, nicht politische Gemeinschaften. Allein in diesen zunächst politisch indifferenten Vereinigungen gelangten die beiden Grundgedanken der Demokratie, die Freiheit und die Gleichheit zum Ausdruck. Die Idee der Freiheit konnte wohl nicht schärfer formulirt werden, als in der „vrijheid van spreken" der Rynsburger Vereinigung. Die Idee der Gleichheit aller Glieder war aber dadurch realisirt, dass das Priesterthum in jeder Form zurückgewiesen wurde; die Anstellung von Predigern galt als unzulässig. Erscheint es da wirklich nicht nahe, diese Principien auch auf die politischen Gemeinwesen zu übertragen und zu lehren, „dass die ganze Gemeinschaft womöglich gemeinsam die Herrschaft führen muss, damit Jeder so sich selbst und Niemand Seinesgleichen gehorche"[9])? Wer freilich im todten Urkundenmaterial stecken bleibt, dem erscheinen solche psychologische Verknüpfungen unfassbare „Irrthümer".

Uebrigens ist Dasjenige, was mein verehrter Gegner über das Verhältniss der Collegianten zum politischen Leben vorbringt,

---

[9]) Spinoza, Tr. th. cap. V.

kaum ganz richtig. „Die politisch-religiösen Ideen der Collegianten waren wie die der Mennoniten, ausschliesslich verneinend und jeder Theilnahme an der Regierung abgeneigt. Wer zur Regierung gehörte, gehörte dieser Welt an, nicht der Gemeinde Christi“ (S. 27). Hier werden also die Collegianten und Mennoniten vollkommen gleichgestellt, während Herr Meijer auf S. 12 selbst berichtet, dass Bredenburg, einer der hervorragendsten Collegianten „der menisten leeren Tafel“ von sich gewiesen hat. Der Schluss aus dem Dogma der Mennonisten. bei denen, wie Herr Meijer meint, Graf Tolstoj seine anarchistische Lehre hätte schöpfen können, ist doch wohl nicht zwingend.

Auf S. 25 giebt ferner Herr Meijer zu, dass die ersten Capitel des theol. Tractats wahrscheinlich im Kreise der Collegianten entstanden sind. Und was lesen wir im 3. Capitel? „Kein besseres Mittel lehrt die Vernunft und die Erfahrung, als eine Gesellschaft mit festen Gesetzen zu bilden, einen bestimmten Landstrich einzunehmen und alle Kraft für die Gesellschaft gleich wie für einen Körper zu verwenden.“ In einer Gesellschaft von Anarchisten, wie es die Collegianten angeblich waren, muss eine solche Verherrlichung des Staates jedenfalls Entsetzen hervorgerufen haben! Vergeblich suchen wir allerdings in den Briefen Spinozas eine Spur jenes tiefen Gegensatzes.

Doch Herr Meijer behauptet wirklich, dass sich die Collegianten über Spinozas Lehre von der Staatsallmacht bis zum jus circa sacra entsetzt haben werden (S. 29). Da passirt ihm allerdings ein kleines Malheur. Er verwechselt das Staatskirchensystem, wie es Hobbes und Grotius formuliren, mit der Cultushoheit des Staates, welche der theol. Tractat zulässt. Nach Hobbes kann der Staat bekanntlich Gesetze über das Dogma erlassen und Grotius trieb, wie Herr Meijer auf S. 9 selbst berichtet, die „Staaten“ dazu an, alle Uneinigkeit in der Landeskirche mit Gewalt zu bekämpfen. Ist das aber auch die Lehre Spinozas? Wer den Tractat auch nur oberflächlich gelesen hat, weiss, dass unser Philosoph gerade das Gegentheil mit der grössten Energie und in bestrickender Form vertheidigt hat. Das 19. und 20. Capitel sind zu bekannt, als dass ich sie hier citiren müsste; ich

begnüge mich daher damit, eine Stelle zu erwähnen, welche bisher den meisten Forschern entgangen ist. Sie steht am Schlusse des 7. Capitels und lautet: „Da mithin Jedem das Recht der Gedankenfreiheit auch in Religionssachen zusteht und Niemand sich dieses Rechtes begeben kann, so hat auch Jeder das Recht und die Macht über Religion frei zu urtheilen und also auch sie für sich zu erklären und auszulegen. Denn die Macht der Gesetzesauslegung und die höchste Entscheidung über öffentliche Angelegenheiten steht der Obrigkeit nur zu, weil es sich dabei um das öffentliche Recht handelt. Deshalb muss aus gleichem Grunde die oberste Macht die Religion auszulegen und darüber zu entscheiden, dem Einzelnen zustehen, da es das Recht des Einzelnen ist."

Ueber solche Ansichten werden sich die Collegianten schwerlich entsetzt haben; besser hätten sie ihr Princip auch nicht formuliren können.

Wie soll man aber erst zu folgendem Satze sagen, den Herr Meijer niederzuschreiben den Muth hat? „Wenn man Spinozas echte Geistesverwandte in politischer Hinsicht sucht, so wären diese vielmehr bei den Reformirten zu suchen, beim Calvinismus, der damals in der Republik vorherrschte" (S. 28). Man vergleiche dazu die bei Freudenthal[10]) unter Nr. 31—91 abgedruckten Beschwerden der Kirchenräthe und die Synodalbeschlüsse der Landeskirche betreffend die verderblichen Lehren des theolog.-polit. Tractats. Jedes weitere Wort wäre Verschwendung.

Wandlungen in der Staatslehre Spinozas.

Herr Meijer meint (S. 28), dass die Ermordung der Brüder de Witt Spinoza nicht von der Democratie entfernt habe. Das ist insofern richtig, als Spinoza sich schon längst von ihr abgewendet hatte[11]). Allein dieses traurige Ereigniss verstärkte seine Abneigung

---

[10]) Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Leipzig 1899.

[11]) Es war, wie ich a. a. O. ausführte, der Verkehr mit Jan de Witt und die gereifte politische Einsicht, welche diese Wendung herbeiführte.

gegen die Volksherrschaft. Diese Behauptung welche ich (a. a. O. S. 36) zunächst nur als eine psychologische Nothwendigkeit aufgestellt hatte, erfährt nunmehr ihre volle Bestätigung durch die Mittheilung aus Leibnitz' Papieren, publicirt bei Freudenthal S. 210 Nr. 11: „J'ay passé quelques heures après diner avec Spinoza. Il me dit, qu'il avait esté porté, le jour des massacres de M. M. de Witt de sortir la nuit et d'afficher quelque part, proche du lieu (des massacres) un papier, où il y aurait „ultimi barbarorum"! Mais son hôte lui avait fermé la maison pour l'empêcher de sortir car il se serait exposé à être déchiré".

Sollte wirklich Spinoza diese Volksmassen, welche er als die äussersten Barbaren bezeichnet, als die würdigen Träger der Staatsgewalt angesehen haben?

Doch Herr Meijer beruft sich auf eine Stelle im tractatus politicus[12]), welche angeblich beweisen soll, dass Spinoza ein Anhänger der Demokratie geblieben sei. Auch dieses Argument ist vollkommen missglückt. Spinoza kritisirt hier allerdings die holländische Verfassung. Allein er tadelt an ihr nicht, dass sie aristokratisch sei, sondern etwas ganz anderes.

„Die Holländer haben es zur Erlangung ihrer Freiheit für genügend erachtet, den Reichsgrafen zu beseitigen und den Reichskörper des Hauptes zu berauben, ohne sonst an Umgestaltung des Regiments zu denken; vielmehr blieben alle Glieder desselben in der früheren Verfassung, so dass die Grafschaft Holland ohne Grafen, wie ein Körper ohne Haupt und die Staatsgewalt selbst ohne Namen blieb. Es kann deshalb nicht auffallen, wenn die meisten Unterthanen nicht wussten, bei wem die höchste Staatsgewalt sich befand. Und wäre dies auch nicht der Fall, so war doch die Zahl der wirklichen Inhaber der Staatsgewalt zu klein für die Regierung des Volkes und die Niederhaltung ihrer mächtigen Gegner. So kam es, dass Letztere ihnen ungestraft nachstellen und zuletzt sie beseitigen konnten. Der rasche Umsturz der Verfassung ist deshalb hier nicht daher gekommen, dass man seine

---

[12]) Cap. 9 § 14.

Zeit unnütz in Berathungen verschwendet hat, sondern weil die Staatsverfassung missgestaltet und der Regierenden zu wenig waren."

Spinoza tadelt also ein Doppeltes: die mangelnde Konsequenz in der Ausbildung des aristokratischen Princips und die zu geringe Zahl der herrschenden Patrizier. Man hätte in der Verfassung ausdrücklich die „Staaten" d. h. die Stände als Träger der Souveränität bezeichnen und ihre factische Macht durch Heranziehung grösserer Gruppen von Rittern und Bürgern vermehren sollen. An eine Herrschaft der unteren Volksklassen denkt er jedoch nicht im mindesten; ihm erscheint die aristokratische Föderativ-Republik die für sein Vaterland geeignete Verfassungsform. Das wird Jedem klar der auch nur flüchtig das 8. und 9. Capitel des politischen Tractats studirt. Hierbei legt Spinoza allerdings grosses Gewicht auf die Einführung von Milizheeren und er trifft damit den schwächsten Punkt in der politischen Thätigkeit Jan de Witts, die Vernachlässigung der Landmacht. Dieser Fehler des bedeutenden Staatsmanns war in der That die Ursache der furchtbaren Bedrängniss, in welche die Niederlande durch den Angriff Ludwig XIV. gerathen sind und die Ursache des Unterganges der aristokratischen Herrschaft.

Spinozas Kritik richtet sich also durchaus nicht gegen die Aristokratie als solche, sondern nur gegen die mangelhafte Ausgestaltung, welche sie in den Niederlanden erhalten hatte. Wenn hierüber noch ein Zweifel bestehen könnte, so muss er verstummen angesichts der folgenden Aeusserung des Philosophen: „Da ich nun gezeigt habe, dass die Verfassung beider Arten des aristokratischen Regiments sowohl mit der Vernunft als mit den allgemeinen Trieben der Menschen übereinstimmt, so kann ich behaupten, dass, wenn irgend ein Regiment, sicherlich dieses von ewiger Dauer sein werde und dass keine innere Schuld, sondern nur ein unvermeidliches äusseres Unglück es zerstören kann" (Tr. pol. X § 9)[13]).

---

[13]) Dem steht nicht entgegen was im pol. Tr. Cap. XI § 2 über die Demokratie gesagt ist, da hier ein ganz eigenartiger Begriff der Demokratie vorausgesetzt ist.

Ich war daher vollkommen berechtigt, von „Wandlungen in der Staatslehre Spinozas“ zu sprechen; dies um so mehr, als die Werthschätzung der Staatsformen durchaus nicht den einzigen Gegenstand dieses veränderten politischen Denkens bildet. Vielmehr zeigt sich auch in der Auffassung des Staatsvertrages, in den Ansichten über den Zweck des Staates, in der Formulirung der religiösen Toleranz eine bedeutende Verschiedenheit zwischen dem politischen und dem theologisch-politischen Tractate, wie in meiner Festschrift ausführlich gezeigt worden ist. Diese Dinge erwähnt Herr Meijer gar nicht, so dass der Leser den Eindruck erhalten muss, als ob es sich bloss um den Gegensatz zwischen demokratischer oder aristokratischer Gesinnung gehandelt hätte.

Aber auch für jene andern „Wandlungen“ bietet meine Milieu-Theorie die einzig mögliche Erklärung. Wenn z. B. Spinoza in einer berühmt gewordenen Stelle des theologisch-politischen Tractates die „Freiheit“ im politischen Tractate, hingegen die „Sicherheit“ als Zweck des Staates bezeichnet, wie anders ist dies zu begreifen, als indem jene Schrift in einer Zeit gefestigter politischer Verhältnisse, diese Abhandlung während des Kriegszustandes und schwerer innerer Verwicklungen verfasst ist? Wo alles schwankt, lernt man die Sicherheit als höchstes Gut schätzen; zur Zeit des ruhigen Geniessens erblüht der Gedanke der Freiheit.

Wenn Herr Meijer den Einfluss der Umwelt auf Spinozas politische Ansichten bekämpft, so wäre er wohl verpflichtet gewesen eine bessere Erklärung an Stelle der meinigen zu setzen. Das hat er aber nicht gethan. Die wenigen Bemerkungen, die er dieser wichtigen Frage widmet, dürften jedoch kaum Jemanden befriedigen. So will er allenfalls die Gesetzgebung und Staatseinrichtung der Hebräer als historische Schablone Spinozas gelten lassen. Nun ist es ja richtig, dass der theol.-polit. Tractat die jüdische Geschichte kritisch behandelt. Aber von der Theokratie — als solche hat Spinoza das Reich der Juden richtig charakterisirt — zur Demokratie in einer Formulirung, wie sie später erst Rousseau wieder aufstellte, liegt ein Abstand, der jede Entlehnung ausschliesst. Dort ein Gottesstaat, auf einen Vertrage mit Gott beruhend, von Hohenpriestern gelenkt, mit dem bevor-

rechteten Stamm der Leviten und hier ein Musterstaat, „wo die Herrschaft bei Allen ist und die Gesetze nach allgemeiner Uebereinstimmung erlassen werde“ [14]) — man vergegenwärtige sich nur diesen Gegensatz und wird wohl jede weitere Bemerkung für überflüssig halten.

In der Meinung des Herrn Meijer, Spinoza sei der Demokratie treu geblieben, liegt übrigens eine völlige Verkennung der damaligen politischen Situation Hollands. Die unteren Volksklassen standen auf Seite der orthodoxen Geistlichkeit; die freie Forschung hatte ihre mächtigste Stütze in der Regierung Jan de Witts, des Führers der Ritter und Patrizier. Von ihm wurde, wie wir jetzt erfahren [15]) Spinoza zuweilen „invitirt und in rebus ad statum pertinentibus consultirt, als worin er sehr scharfsichtig gewest.“

Spinozas Literaturkenntniss.

Herr Meijer wirft mir schliesslich vor, dass ich gesagt hätte, Spinoza war in den Classikern schlecht bewandert und hätte seine politischen Vorgänger nicht gekannt (S. 27). Hier schreibt Herr Meijer offenbar nur aus einer dunklen Erinnerung, nicht aus einer wirklichen Lectüre meiner Abhandlung. Eine solche Behauptung, wie sie mir imputirt wird, habe ich nicht aufgestellt. Ich sprach nicht von den Classikern überhaupt, sondern nur von den griechischen Autoren; auch stellte ich selbst deren Kenntniss nicht in Abrede, sondern behauptete nur, dass er diese griechischen Autoren nur aus zweiter Hand gekannt habe. Als Beweis führte ich an, dass Spinoza nach seinem eigenen Geständnisse der griechischen Sprache nicht vollkommen mächtig war; charakteristisch schien mir ferner, dass er den bekannten Ausspruch des Aristoteles von Zoon politikon als eine Lehre der Scholastiker bezeichnet (tr. pol. II § 13). Der Bestand der Bibliothek Spinozas, welchen ich übrigens zur Zeit meiner Abhandlung gar nicht kennen konnte, zeigt, dass Plato und alle griechischen Autoren bis auf Aristoteles fehlen; ob es sich aber hier nicht bloss um eine la-

---

[14]) Tr. theol. cap. V.

[15]) Aeusserung Bayles über Spinoza bei Freudenthal, S. 230.

teinische Uebersetzung handelt, kann ich nicht bestimmt angeben[16]). Jedenfalls finde ich nicht, dass der politische Tractat von Aristoteles' Politik erheblich beeinflusst worden sei.

Ich habe ferner nirgends gesagt, dass Spinoza seine politischen Vorgänger nicht gekannt habe. Ich wies vielmehr ausdrücklich auf Hobbes und Machiavelli hin und bemerkte hinsichtlich Grotius, dass er ihm keine Aufmerksamkeit geschenkt habe. Das halte ich auch vollständig aufrecht, denn weder das sog. Naturrecht Spinozas noch seine Ansicht über das Völkerrecht zeigen die Spuren des berühmten Werkes von Grotius „de jure belli ac pacis", das sich, nebenbei bemerkt auch gar nicht in der nachgelassenen Bibliothek Spinozas vorfindet[17]).

Es ist richtig, dass unser Philosoph das Citiren nicht liebt, und dass er mehr Literaturkenntnisse besass, als davon äusserlich hervortritt. Es fehlte ihm auch nicht an geschichtlichen Kenntnissen. Allein ich habe es nur als unwahrscheinlich bezeichnet, dass Spinozas Vertretung der absoluten Demokratie im theol. Tractate einen geschichtlichen Ursprung hat, da er die bedeutendste Verkörperung jener Staatsform, die griechische Demokratie, mit keiner Silbe erwähnt.

Wenn schliesslich (S. 29) Herr Meijer erklärt, dass Spinoza, ohne die Geschichte gering zu schätzen, seine Staatslehre aufgebaut hat aus seiner tiefen Kenntniss der menschlichen Natur und dem Wesen der Gesellschaft, so stimme ich ihm gerne zu. Allein damit ist es ganz verträglich, dass er sich hinsichtlich einzelner Postulate der Politik von seiner Umgebung und seinen Erfahrungen beeinflussen liess; daraus wird ihm kein Verständiger einen Vorwurf machen.

---

[16]) Es heisst bei Freudenthal S. 160 Nr. 12, Aristoteles 1548 vol. 2." Vgl. auch daselbst S. 226 die Aeusserung des Verlegers Spinozas über seine mangelhafte Kenntniss des Griechischen.

[17]) Nur die theologischen und kirchenrechtlichen Schriften des „Vaters des Naturrechts" finden sich im Inventar.

XI.

French Philosophy in the Nineteenth Century.

With Special Reference to some Spiritualistic Philosophers

by

Dr. **James Lindsay,** Kilmarnock.

French philosophy in the nineteenth century, while making its own all rich material like that furnished by Kant and Hegel, has not failed to maintain its own continuous character and distinctive features. Its Cartesian spirit has been as clearly manifest in the nineteenth as in the seventeenth and eighteenth centuries. A dominant spiritualism pervaded the philosophy of the seventeenth century, wherein speculative reason had finally cast off Scholasticism. Materialism and Sensism found vogue in the eighteenth century. The philosophy of the nineteenth century in France is a return to the spiritualism of the seventeenth century. In the first half of the nineteenth century, philosophy in France was largely concerned with questions of social reform and political philosophy. These were often courageously and suggestively dealt with. Philosophical Traditionalism, as represented by De Maistre and De Bonald, Lamennais and Ballanche, looked on the critical spirit as one of danger. They urged, in ways extravagant enough, submission to the Church. Tradition, authority, and social life they set up as counteractives to individualism and anarchy. Saint Simon proclaimed a collectivism of his own, and the need for a

learned and skilful clergy. Fourier propounded his "phalansteries", and dreamed dreams of an harmonious society wherein organization should beget a happiness perfect and complete. Then came Comte denouncing all these endeavours as vitiated by the fact that an all-convincing social science—a science of practical politics—had not first been formulated. It was on the heights of such positive social science Comte hoped to gain a view-point which should embrace not only the good in the eighteenth century philosophy, as handed on by Condorcet, but also whatever of truth might reside in it after the damaging assaults of De Maistre on its negative character. Comte thus became the completer of Descartes, who had done so much to foster the positive spirit. A reform in philosophic method was the fundamental notion of Positivism. It was precisely Comte who first understood the scientific issues and realised the changed conditions of philosophy. He saw that philosophy may no more seclude herself in abstract thought, and construct theories to which facts must bend. Comte, realising the proud security whence the positive sciences now scrutinize the results of speculative philosophy, makes the creation of a positive social science constitute the fundamental unity of the whole philosophical system. The conception of a social evolution—of humanity as a developing organism—is set forth by Comte in the "Positive Politics", but had already been dimly apprehended by Condorcet. The historic evolution set forth by Comte is in marked contrast to Hegel's, since it is external—an exterior procession in fact—in place of the Hegelian development of spirit from within. A positive theory of knowledge could not, in his view, be separated from this new science of his, with its not very pleasing name of Sociology.

To every branch of knowledge he would apply one and the same method. And the method is no sooner found than the philosophy is formed. Now, it is obvious that, in treating the transcendental as inaccessible to the intellect, Comte made his system defective and incomplete. He saw but one side of the shield, as Spencer has seen the other. And it is a logical weakness to treat humanity as an organism without extending the organic idea to

the medium and conditions under which the social life of humanity is developed. Man or mind individual Comte would construe through humanity, rather than humanity through individual mind. The individual is for him only an "abstraction", and exists only through universal humanity. Humanity is for him supreme moral end, but he certainly unfolded no proper and universally related moral system. Whatever difficulties may attend the pursuit of an absolute philosophy, these we certainly prefer to a system which, like that of Comte, deceives itself as to what is divine, disbelieves the relatedness of the universe that stands over against man, and destroys its unity by treating the part as the whole. Even precursors of the positive philosophy, like Descartes and Bacon, were not able to resist the craving for an "absolute" knowledge. Among those he most deeply influenced were Littré and Hippolyte Taine. Vain and preposterous as have been the attempts to take Comte's system in lieu of the great philosophies of the absolute, these attempts derogate not from the highly meritorious services Comte rendered. These are evidenced by the fact that over the broad realms of philosophical, historical, and scientific research, the spirit of his doctrine may everywhere be found today as a deep, pervasive influence. For no one in the century, perhaps, may be so truly claimed the merit of having propounded a new system as for Comte.

In the latter half of the nineteenth century, philosophy in France presents a somewhat striking contrast to what we see in the first half of the century. This is in respect of the fact that it presents no school so dominating and centralising in influence as Eclecticism was about the year 1830. Now the influence of Kant is felt, and now that of Leibniz and Schelling. At other times evolutionary tendencies are manifest, due to the theories of Lamarck and Spencer, while at yet other points of time Comtean influences come into view. To this we shall return later.

It was as succeeding the destructive and passionate criticism of the eighteenth century that Maine de Biran became one of the founders of Spiritualism in France. Theirs was a spiritualism becoming enough, no doubt, but lacking in the ferment of life.

In the hands of Biran and Royer-Collard it soon became an official spiritualism. Maine de Biran did not profess to find the absolute. He kept sure foothold on experience. He distrusted the idea of substance, which, in the philosophy of Descartes, had tended towards pantheism. He made for himself, in the end, a kind of via media between Stoicism and Christianity. The former he supposed to make too much of man's will, and the latter too little.

Maine de Biran was followed by his devoted disciple Cousin, famed for his wide Eclecticism. Other founders of spiritualism were such disciples of Cousin as Jouffroy, Saisset, Vacherot, Janet, Garnier, Ravaisson, Jules Simon, Damiron, Franck, and brilliant essayists like Caro and Bersot. Cousin's method is eclectic, but spiritualism is the soul of his system. His morality is exactly that of spiritualism, mediate and traditional. His Eclecticism was clearly not that of piecing together parts of other systems; that is just what it was not. It professed to base itself on observation and induction, to arrive at unity "solely by the aid of the experimental method". Of course, this method, in resting on observation that is complete, will include the truth in other and less complete systems; therefore does Cousin choose to call his method eclectic. So his Eclecticism has to do with the teachings of historical philosophy, as well as with the facts of consciousness. And, as matter of fact, he soon brought into his brilliant teachings —for he was the most influential French philosopher of the century—elements that stood in irreconcilable contradiction to each other. The truth is, he was unable to abide faithful to his own method, and to carry analysis to its furthest possibilities.

Eclectic spiritualism waned after Cousin. Even Jouffroy, with soul athirst for certitude, did not find in the teachings of his master perfect satisfaction. Jouffroy made man the centre of his philosophical studies, and made will central in man. Man is a free force; to him there is an order universal and impersonal in God; all morality for him consists in respect for this universal order. The psychology of Cousin and Jouffroy, based on observation

by means of consciousness and reflection, was used in support of a spiritualistic metaphysic.

Vacherot sat loosely to Eclecticism, and was not afraid to deal with the metaphysical problems in the attempt to found a new spiritualistic school. The idea of perfection, the conception of the infinite, the notion of the ideal, were all handled by Vacherot, who held perfection to be incompatible with real existence. Vacherot had a spiritualistic bent, and, after Cousin, tended to give an ontological turn to psychology. It has been, for him, rather unsympathetically put that "the idea of perfection is God, but that perfection has no existence". Caro has dealt with Vacherot's positions in severely critical fashion, leaving him only a shadowy deity—a figment of the imagination. The infinite is, with Vacherot, simply the all—the all or nothing. The deity of Vacherot's idealism is, when developed, merely an ideal one: he cleaves to the notion of a perfect deity who does not really exist, for a true God cannot, with him, be living and real! Caro contends, on the other hand, that a God who does not exist is no God at all. As against Vacherot's contention that he yet guards the objective reality of deity as perfectly independent of the mind, Caro retorts that Vacherot's God—as the Supreme Ideal—is a purely abstract and subjective conception, the mere product of human reason, the pure and simple result of our own intellectual operations.

Saisset has rendered manifest how the personality of God is maintained by pantheism always and only at the expense of personality in man.

Paul Janet has been a steadfast supporter of Eclecticism, and has laid down a morality which is a variation on the motives of Kantian duty, coupled with a doctrine of final causes.

Damiron, as a moralist of the school of Cousin, rejected a priori every system that did not comport with faith in the beautiful, in God, and in the future life.

From various sides we see metaphysical speculation gradually asserting itself in the latter half of the century against both Eclectic and Positivist tendencies. Ravaisson sought to establish

an aesthetic morality, based on the identity of the good with the beautiful. Influenced by Aristotle, Leibniz and Schelling, he shewed philosophical leanings to a metaphysical knowledge in which real being, or the absolute, is disclosed by an intuition of the reason. By such disclosure reason becomes linked to the absolute as true principle of all existence, beauty, and knowledge.

Again, Secrétan took up for the main principle of his philosophy the idea of God's absolute liberty, and founded thereupon an argument for liberty in man. The problems of evil and of divine personality did not escape him. But his pleadings for liberty constituted his deepest influence on French philosophic thought. Under Kantian inspiration, teachings like those of Lachelier and Boutroux have displayed idealistic tendencies. Boutroux has set forth the philosophy of contingency with great power, and made his influence felt beyond the bounds of France. This is a form of philosophic conception with which the twentieth century will have to reckon. Boutroux takes cognisance of the postulates and results of the positive sciences, and seeks to do full justice to reality. Renouvier is at once idealist and phenomenalist, and has proved an able philosopher. Renouvier has stood out as severe critic of eclectic spiritualism. He blames its method—or rather its lack of method—even more than its conclusions. Renouvier postulates a beginning for the world, holds the ascending series or infinite regress of causes to have had a first term, takes liberty and contingency to pertain to the world of phenomena, and thinks man's liberty and personality capable of being critically established. For Renouvier is nothing if not critical. His system he calls "Criticisme". It leans at points to Leibnizianism. His stand for individual freedom is a bold one. Pantheism and fatalism he would avoid by a rigid exclusion of the idea of substance. Conscience is for him the revelation of the absolute, and the main stress of his ethical teaching lies on duty. This form of Neo-Kantism has exerced great influence for good on French philosophic thought, under Renouvier, Brochard, Pillon, and Dauriac. As "Criticisme", it may be allowed to have made,

in certain critical aspects, an advance (as idealistic phenomenalism) on the older metaphysics.

Fouillée has propounded a system of philosophy which has the great merit of being broad, comprehensive, and consistent. Its dominating idea is that of the idées-forces. In his view, an idea is not a mere reproduction or representation in the mind of some object outside itself, but is at the same time a force working for its own realisation. In this way ideas are real factors in our mental evolution, for they condition actual changes wrought within us. Not only so, but they have consequential effects on the world without us, as we give them outlet in our outward actions. The bold and striking conception of Fouillée is that the idea is a form of volition as well as of thought: it is, on his precise shewing, no longer a form, but an act, conscious of its own direction, quality, and intensity. We see what an important law is thus suggested by his idées-forces, though, of course, it remains to be seen whether it will prove an adequate foundation for the vast superstructure he has sought to rear thereupon. It is on this basis Fouillée tries to rear a monism of idées-forces that shall overpass any propounded by idealism or materalism. For critical skill, constructive power, modernness of spirit, and metaphysical acumen, the philosophical work of Fouillée deserves great praise, whatever may by its final appraisement. He has shewn a most worthy conception of philosophy as the study of „reality itself both as fact and consciousness“ — reality „not immobile and as if crystallised in the past“, but „in the process of becoming“ and determining „the future“. Fouillée and Renouvier have done more than any other thinkers, in the latter half of the nineteenth century, for philosophy in France, Fouillée by his idea-forces opposing merely mechanical views of the universe, and Renouvier opposing the unintelligible as being, in fact, the self-contradictory. Fouillée rejects the philosophy of contingency, which Renouvier accepts. Dauriac also has ably defended contingency against Fouillée's attacks. Hardly behind Fouillée and Renouvier has been Caro, in respect of his brilliant exposition and defence of spiritualistic philosophy. The highest problems of thought he

confronted and treated with a rare power of philosophical polemic. Caro is a striking and beautiful philosophic personality, maintaining his positions with singular skill, lucidity, and grace. These positions range themselves round such subjects as God, the soul, the future life, and duty. The God for whom, as a spiritualistic philosopher, he contends, must be a God living, intelligent, and loving. Only such a God carries for him real perfection—the perfection of thought and love. Reason is able to conceive such a deity, he holds, and the religious conscience can approve Him, not blind Necessity.

Guyau took for his main idea that of life—life as a principle of natural power, expansion, and fruitfulness. He strove to shew how, in this way, the individual and the social points of view might be reconciled. Guyau possessed great depth of feeling and charm of style. That able and distinguished thinker, Cournot, has sought to base his philosophy on a group of fundamental ideas gleaned from the various sciences—such ideas as order, chance, probability. He seeks not certainties in his philosophy. Cournot's caution and freedom from dogmatic certitude have militated against the power and prevalence of his teachings. His „infinite probability" is in striking contrast to Comte.

Having completed this brief review of French philosophical developments in the nineteenth century, it only remains to be said that the official philosophy in France is still Eclecticism. Its nearest danger is that of being content to teach. Its most serious lack has been fruitful development, and that is serious enough for a philosophy. An eclectic philosophy that shall be comprehensive enough for this time must, I decidedly think, be one that shall reconcile and do justice, in its vast synthesis, to those three great philosophic types, or fundamental philosophic methods, represented by what I shall call Naturalism, Rationalism, and Moralism.

Cartesianism thought to solve the problem of the universe by clearness of thought. In opposition to Cartesianism, the sensationalism of Condillac thought to find all the knowledge possible to us through the correct interpretation of our sensations. The

moralism or Neo-Kantianism of Renouvier teaches the supreme worth of conscience and its revelations. What I maintain is, that the Eclecticism of France must find room to do justice to all three spheres or types of reality: 1) to the world of empiric reality, mediated through the senses; 2) the world of abstract truth, to which we are brought through the forms and processes of thought; 3) the world of ideal values, revealed to us in the imperatives of conscience. How hard it is to get the justice we desiderate for all these three spheres of truth or reality, the history of philosophy is a standing witness. Yet an Eclecticism that shall neglect any one of these three factors is instantly open to damaging assaults in the interests of the neglected factors. The weakness of French philosophy in the nineteenth century has arisen from its bifurcated movement—its tendency critical and its tendency reconstructive. And not only so, but in France, as elsewhere, we find at the close of the nineteenth century, philosophies rather than philosophy. There the rich and fruitful results of the philosophical specialists await some unifying power or process, whereby the lost sense of totality shall be brought back to men's minds, and the unity of knowledge be restored in a rich and comprehensive philosophy. French philosophy of the future must, perforce, partake less of a merely national character, and more form part—like other national philosophies—of European philosophical development. To that development it has already contributed its peculiar share of clearness of idea, lucidity of expression, precision of statement, positiveness of spirit, fruitfulness of method, richness of principle, acuteness of thought, and wealth of system. Perhaps we shall await, with most interest, the fortunes of critical idealism and the philosophy of contingency in France during the twentieth century.

XII.

Die Naturphilosophie vor Sokrates.

Von

Prof. Dr. **Ernst Chr. Hch. Peithmann.**

(Fortsetzung.)

Alle Berichte, die wir über Thales und Anaximander und Anaximenes besitzen, legen ihnen solche Ausdrücke in den Mund, wie γίγνεσθαι, φθείρεσθαι, γένεσις, φθορὰ, ἄπειροι κόσμοι, ἀρχὴ, τέλος λαβεῖν, τελευτή, γένεσις τοῦδε τοῦ κόσμου, φθαρτὸν τὸν κόσμον[104]). Siebentens, Plato berichtet, dass alle Philosophen vor Sokrates sich mit der Frage beschäftigen, ὅπη γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι oder διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τὶ ἔστι. Demnach müssen also auch wohl die Milesier diese Frage nach dem Entstehen und dem Sein und Vergehen erörtert haben. Da aber Heraklit als der erste gelten muss, der der Lehre vom Vergehen und der Vernichtung entgegentrat und den Gedanken aussprach, dass „diese Welt immer gewesen ist und immer sein wire“, so können wir nur annehmen, dass die Milesier noch an der Idee des Entstehens und Vergehens der Welt und aller Dinge festhielten. Achtens, Aristoteles[105]) giebt uns die folgende Uebersicht über die vorsokratische Philosophie. Es gab grosse Meinungs-

[104]) „Ritter und Preller“, unter Thales, Anaximander und Anaximenes.
[105]) Arist. II 411.

verschiedenheiten unter den alten Philosophen, die sich auf die Frage bezogen, ob etwas „aus nichts entstehen“ könne oder nicht. Er spricht von fünf Hauptparteien. 1. Eine Partei leugnet jedwedes „Entstehen und Vergehen“; keins von den Dingen, die „sind“, wird geschaffen oder vernichtet, sondern es scheint nur so. Zu ihnen gehört Melissus, Parmemides. 2. Andere (ὥρπερ ἐπιτηδές) haben gerade die entgegengesetzte Ansicht. Es giebt nämlich Leute, die behaupten, dass nicht ein Ding „ungeschaffen“ (ἀγένητος) ist, sondern dass alle Dinge „ins Dasein kommen“, und nachdem sie „entstanden“ sind, bleiben einige von ihnen unvergänglich, andere vergehen wieder. Hierher gehören in erster Linie Hesiod und von den übrigen diejenigen, „die zuerst Naturphilosophie getrieben haben“. 3. Eine dritte Klasse hält dafür, dass alle anderen Dinge entstehen und fliessen und nichts beständig bleibt und dass nur ein Ding bleibt, aus dem alle anderen Dinge auf natürliche Weise verwandelt werden. Diese Ansicht ist vertreten von vielen anderen Männern, aber ihr Anführer ist Heraklit. Ausserdem giebt es noch zwei andere Ansichten, nämlich 4. Leute, die an Entstehen glauben, aber die die Dinge aus Oberflächen zusammensetzen und sie wieder in Oberflächen zerlegen. 5. Die Pythagoreer sagen, dass die Natur der Dinge aus Zahlen besteht. Wenn wir hiernach die Pythagoreer und die Leute, die das Flächensystem vertraten, aussondern, so haben wir unter den eigentlichen vorsokratischen Philosophen drei grosse Klassen. Die Einen glaubten an „Entstehen (und Vergehen) aller Dinge ohne Ausnahme“. Dies sind Hesiod und die ersten Naturphilosophen. Die Andern stellen dem gegenüber die schroffe Lehre auf, dass „nichts entsteht und vergeht“, dass also das Weltall ewig ist. Hierher gehört Parmenides und Melissus. Die Dritten, mit Heraklit an der Spitze und einer grossen Anzahl von Anhängern, lehren, dass alle anderen Dinge entstehen und wechseln, aber dass „Eins“ unvergänglich und ewig ist und dass die anderen Dinge aus diesem Einen durch Verwandlung entstehen. Dies scheint genau mit unseren Resultaten zu stimmen. Wir haben gefunden, dass auf der einen Seite Parmenides sagt, dass das Weltall „immer ist“, „ohne Anfang und ohne Ende“; Heraklit

und Empedokles lehren dagegen, dass die einzelnen Dinge entstehen und vergehen, aber dass dieser Wechsel nur eine Verwandlung in neue Formen bedeutet. Die Frage ist nun: wer sind die Männer, die an Entstehung (und Vernichtung) aller Dinge glaubten? Wen hat Aristoteles im Auge, wenn er von den „ersten Naturphilosophen" spricht? Die Pythagoreer sind ausgeschlossen. Es bleiben nur die drei Milesier übrig, namentlich Anaxinander und Anaximenes. Dass diesen Männern von Aristoteles in seinem Versuche, die ältesten Philosophen nach seiner eigenen Idee von der ἀρχή zu gruppiren, eine falsche Philosophie untergeschoben ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Aristoteles und Theophrast sagen uns, dass die drei ersten Philosophen das Princip aller Dinge als ἓν καὶ κινούμενον bezeichnet haben. Dies kann unmöglich wahr sein. Aristoteles selbst sagt an einer andern Stelle[106]) Xenophanes habe zuerst die Theorie von ἕν aufgestellt, und Heraklit rühmt sich zum ersten Male, es klar gesehen zu haben, dass „alle Dinge eins sind". Und in der That, die Art und Weise, wie er den Beweis dafür zu bringen sucht, deutet an, dass dies wirklich der erste primitive Versuch gewesen sein muss. Die Philosophie vor Heraklit und Xenophanes muss an eine Vielheit von Dingen geglaubt haben, die nichts mit einander zu thun haben. Da Heraklit so kühn behauptet, dass seine Lehre von einer ewigen und unvergänglichen Welt etwas absolut Neues ist, etwas nie Dagewesenes, müssen wir unbedingt annehmen, dass die Männer vor ihm alle an die Vergänglichkeit der Dinge und der Welt glaubten. Wenn aber die vermeintliche Lehre der Milesier von dem ἕν unhaltbar ist und weggeworfen werden muss, so ist die Frage, was sie damit meinten, wenn sie sagten, die Dinge entständen „aus" dem unendlichen Raum und „aus" der Luft. Nach Allem, was wir von der Entwickelung der Philosophie gelernt haben, können sie unmöglicher Weise das ἄπειρον und die ἀήρ als „Stoff" angesehen haben, aus dem die Dinge zusammengesetzt sind und in den sie sich wieder auflösen. Erst nach einem langen und mühevollen Kampfe ent-

---

[106]) Aristot. II 476, 32.

wickelte sich diese Idee der sogenannten ὕλη oder ὑποκείμενον, des allen Dingen zu Grunde liegenden Stoffes. Da die Philosophen vor Heraklit und Xenophones behaupteten, die Dinge entständen aus dem Nichts und verschwänden wieder ins Nichts, so kann der unendliche Raum (ἀπείρον) und die Luft (ἀήρ) nur örtlich gefasst werden. Anaximander und Anaximenes, die im Grunde dieselbe Philosophie vertraten, behaupteten offenbar, dass die Dinge ins Dasein kommen und dann wieder aus dem Dasein verschwinden, sie existiren für eine Zeitlang, um dann „nicht mehr zu sein". Auf die natürliche Frage, „woher" kommen die Dinge denn, gaben sie die Antwort, aus dem unendlichen Raume, oder was dasselbe heisst, aus der „Luft", d. h. aus dem leeren Raum oder dem Nichts.

Was aber Thales anbelangt, so deuten alle Anzeichen darauf hin, dass er wahrscheinlich nicht der Beginner der Philosophie war. Alles, was die ältesten Geschichtsquellen über ihn wissen, bezieht sich auf seine Gewandtheit als Ingenieur und seine Klugheit als Sternkundiger,

1. Herodot erwähnt in seinem Bericht über den Krieg zwischen den Lydiern und Medern, dass eines Tages, als die beiden sich gegenüber liegenden Heere sich eben zum Kampfe anschicken wollten, der Tag sich plötzlich in Nacht verwandelte. Und diese Verwandlung des Tages in Nacht hatte der Milesier Thales den Joniern vorausprophezeit und hatte auch gerade dieses betreffende Jahr als Zeitpunkt angegeben, in dem das Ereigniss wirklich stattfand. Dies ist eine der glaubwürdigsten Thatsachen, die wir aus dem Leben des Thales und überhaupt aus der Geschichte der Milesischen Wissenschaft kennen. Es kann nicht daran gezweifelt werden, dass Thales auf seinen Reisen im Orient sich hinreichend astronomische Kenntnisse gesammelt hatte, um seinen Landsleuten vorauszusagen, dass in einem bestimmten Jahre eine Sonnenfinsterniss stattfinden würde, die dann auch zufällig eintrat an jenem denkwürdigen Schlachttage. Bei einer andern Gelegenheit begleitete Thales den Krösus auf seinem Feldzuge und verrichtete ein Werk, das zur Zeit des Herodot noch nicht aus dem Gedächtniss des Volkes verschwunden war, obwohl Herodot geneigt ist, die

Richtigkeit der Tradition anzuzweifeln. Thales machte es Krösus und seinem Heere möglich, den Halysfluss ohne Brücke zu überschreiten, indem er den Fluss, der zuerst zur Rechten des Heeres floss, herumlenkte zur linken Seite. Ausserdem war Thales zugegen auf einer Versammlung, die von den Jonischen Städten unter dem Joch des Cyrus veranstaltet wurde. Nachdem Bias von Priene zugerathen hatte, aufzubrechen und eine Panjonische Kolonie auf der reichen und schönen Insel Sizilien zu gründen, trat Thales hervor mit dem Rathschlage, dass die Jonier einen Bundesrath gründen sollten, der seinen Sitz in Teos haben sollte. Hier wird auch nicht im Geringsten etwas von der vermeintlichen Philosophie des Thales angedeutet. Er ist einfach ein Mann von praktischer Gewandtheit, ein geschickter Ingenieur und ein kluger Rathgeber, der zu gleicher Zeit auf seinen Reisen die Astronomie kennen gelernt hatte. 2. Platon entwirft genau dasselbe Bild von Thales. Er weiss nichts von seiner Philosophie zu erzählen, wie wir schon oben gesehen haben. Thales ist einfach einer der sieben weisen Männer, hochgebildet, bewandert in allerlei Weisheit und Künsten, ein Freund des Periander von Korinth. Ausserdem berichtet er die bekannte Anekdote, dass er einst die Sterne beobachtete und aus Unachtsamkeit in eine Grube fiel, worauf eine Thrakische Magd die Bemerkung machte, dass er sich um entfernte Dinge mehr bekümmere, als um die Dinge vor seinen Augen und Füssen. Einmal spricht er im Allgemeinen von Thales und seinen Genossen als Männern, deren Namen berühmt sind „wegen ihrer Weisheit". 3. Heraklit hat in seiner Schrift für Thales Zeugniss abgelegt, obwohl er die übrigen Milesier mit Stillschweigen übergeht. Erklärt sich dies vielleicht daraus, dass Heraklit seine Landsleute, deren Theorie er angreift, nicht mit Namen nennen wollte, aber doch Thales namhaft machen konnte, weil er ja nicht zu jener Gruppe von Philosophen gehörte? 4. Auch Diogenes Laertius, der den Thales unter die sieben weisen Männer rechnet, behauptet, dass alle diese Leute weder Weise noch Philosophen waren. Er lässt die Philosophie ihren Anfang nehmen mit Anaximander und Anaximenes, an die sich die zwei Schulen der Jonischen und italischen Philosophen anschliessen. 5. Alle Tradition schreibt

dem [illegible] nur Bücher über Astronomie und Geometrie zu und lässt den Anaxim[illegible] zum ersten Male ein Buch περὶ φύσεως schreiben.

Aristoteles scheint demnach de[illegible] zu sein, der aus Thales einen Philosophen machte. In seinem Ko[illegible] die verhängnissvolle Lehre vom Wasser als dem Urgrunde der Dinge entstanden zu sein. Aber er weiss nichts Bestimmtes über die Philosophie des Thales. Er hat einige kurze Aussprüche des Thales durch Hörensagen erfahren und baut dann auf diesem sandigen Boden der Ueberlieferung ein ganzes Gebäude von Vermuthungen und phantasievollen Schlüssen. Alles, worauf er die berühmte „Wassertheorie“ des Thales gründet, ist der von Thales überlieferte Satz, „dass die Erde auf dem Wasser schwimme“. Aber das heisst doch ein bischen zu viel „schliessen“! Die ganze Ausdrucksweise des Aristoteles deutet unzweifelhaft an, dass er nicht hinreichend unterrichtet war von der Philosophie der Milesier, um uns ein einigermassen glaubwürdiges Bild davon zu entwerfen. Und wenn er die Schriften des Heraklit und Parmenides, die offenbar im Alterthum viel weiter verbreitet waren, als die des Anaximander und Anaximenes und Thales, so völlig missverstand, so müssen wir doppelt auf der Hut sein, wenn er uns eine Auslegung der ältesten Philosophen bietet. Wir können demnach den Thales getrost von der Liste der Philosophen streichen und ihm seinen alten Platz unter den sieben Weisen wieder anweisen, ohne damit seinem Ruhm und seinem Ansehen irgendwie zu schaden.

Wir kommen daher zu dem folgenden Resultat. Die Milesier suchten nicht die Frage zu beantworten: Was ist der Urgrund aller Dinge? Sie glaubten sammt Hesiod und den anderen Dichtern, dass die Dinge „ins Dasein kommen“ und wieder „aus dem Dasein verschwinden“ und stellten daher die Frage: **Woher** kommen die Dinge? Anaximander, der erste Vertreter der Philosophie, sagte, die Welten und alle Dinge darin entstehen aus dem unendlichen leeren Raume (τὸ ἄπειρον); Anaximenes, der ein treuer Schüler des Anaximander war, nannte es Luft, aber meinte im Grunde

dasselbe. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass diese [illegible]ner an ein absolutes Entstehen und absolutes [illegible]gehen glaubten. Aristoteles machte freilich dem An[illegible]der den Vorwurf, dass er unnöthigerweise den [illegible]en Körper der Welt unendlich nennt, da [illegible] Vernichtung des einen Dinges die Entstehung [illegible]dern sein könne. Aber abgesehen von der fälschlichen Auffassung vom ἄπειρον hat Aristoteles hier aus den Augen gelassen, dass die ersten Philosophen und Dichter ja glaubten, dass „alles entstanden“ ist „aus nichts“ und die Dinge daher auch wieder ins Nichts sich auflösen, ausgenommen die wenigen, die unvergänglich bleiben. Diese Leute konnten daher unmöglich annehmen, dass das Entstehen des einen Dinges das Vergehen des andern sein könnte. Und Heraklitus war offenbar der Allererste, der den grossartigen Gedanken aussprach, dass „ein Ding den Tod des andern lebt“. Die Ausdrücke ἀθάνατος und ἀνώλεθρος gehen sicherlich nicht bis auf Anaximander zurück, wie Aristoteles in jenem allgemeinen Satze von den Physiologen behauptet. Das ἓν καὶ κινούμενον verträgt sich unter keinen Umständen mit den ἄπειροι κόσμοι, deren „Schöpfung und Vernichtung sich abwechselt von Ewigkeit zu Ewigkeit“. Die Lehre von der ὕλη als dem zu Grunde liegenden und bleibenden Stoffe für alle Dinge entwickelte sich allmählich später und bildete zuletzt ein Haupttheil der Lehre des Aristoteles. Im Heraklit wird zum ersten Male in anderer Weise darauf hingedeutet. Aber die ersten Männer, die über den Prozess des Entstehens und Vergehens (περὶ φύσεως) schrieben, hatten keine Vorstellung von dieser ὕλη.

8. Rückblick.

Das Bild, dass wir also aus den Fragmenten des Heraklit und Parmenides und Empedokles gewinnen, ist das folgende: 1. Vor Parmenides und Heraklit war es vermuthlich die allgemeine Anschauung der Dichter und Denker, dass die Welt nicht von Bestand ist. Die Dinge entstehen aus nichts und vergehen wieder in nichts. Nicht nur die Pflanzen und Thiere und Menschen haben nur eine vorübergehende Existenz, um dann wieder ins „Nichtsein“ zurückzukehren, sondern das ganze Weltgebäude mit dem Sonnen-

körper und runden Monde und den Schaaren von Sternen muss eine Beute der zerstörenden Zeit werden. Alles muss sterben; was da lebet, muss verderben! Auch Anaximander und Anaximenes haben sich vermuthlich dieser Ansicht angeschlossen. Aber sie ersetzten die phantasievollen mythischen Berichte der Dichter von der Entstehung der Götter und der Welt durch eine nackte vernunftgemässe Annahme, dass die Dinge einfach aus dem leeren Raum kommen, den wir Luft oder „das grenzenlose Blau" nennen. Anaximander und Anaximenes gehören also in einem gewissen Sinne zu der naiven Periode der griechischen Vorstellung, in welcher die Leute die kindliche Anschauung haben, dass die Dinge, die ins Leben treten, auf wunderbare Weise „geschaffen" werden. Erst mit Heraklit beginnt die eigentliche Philosophie, in der als erstes Princip die Unzerstörbarkeit des Weltgebäudes nach Wesen und Substanz aufgestellt wird.

Es war die ausgesprochene Absicht des Parmenides[107]) und Empedokles[108]), den Glauben an ein Entstehen und Vergehen von Dingen für immer „auszulöschen" und „aus der Welt zu verbannen", nachdem Heraklit zum ersten Male das Signal zum Angriffe gegeben hatte. Parmenides legte seinen Finger auf das „Eins" des Heraklit und sagte: Hier ist die Lösung des Rätsels. Alles, was ist, ist „ein" lebendes Wesen. Es giebt nicht „mehrere Dinge", wie alle Leute vor dem Heraklit geglaubt hatten. Es giebt nur „ein" Ding: das ist die Welt. Dass Parmenides unter seinem „einen Ding" das Weltall verstand, wird klar aus Empedokles, der es ersetzt durch „eine Welt" (εἷς κόσμος). Dieses eine grosse Wesen ist ohne Anfang und Ende. Es muss immer gewesen sein oder besser „es ist" im uneingeschränkten Sinne. Was dies „es ist" bedeutet, wird uns wieder klar aus der Schrift des Empedokles, der es für gleichbedeutend erklärt mit „es ist immer". Parmenides hat demnach nicht eine neue Philosophie vom „Sein und Nichtsein" aufgebracht. Die Philosophie vom „Nichtsein" war eine uralte, schon vom Heraklit angegriffene Lehre. Parmenides setzt

---

[107]) Parm. 69, 70, 77, 83, 84.

[108]) Emped. 98, 99, 110, 111, 114—118.

an die Stelle der Theorie vom Nichtsein seine neue Theorie vom „Sein“. Man muss wählen, sagt er, zwischen dem Sein und dem Nichtsein. Beides lässt sich nicht vereinigen, wie Heraklit gethan hatte. Wenn Etwas nicht ist, so kann es nie ins Dasein kommen und wenn Etwas ist, so kann es nie das Dasein verlassen und anfangen „nicht zu sein“. Für das, „was ist“, giebt es also „kein Nichtsein“. Dies ist also in wenigen Worten seine Lehre, „dass das Weltall ist und dass es unmöglich für dasselbe ist, nicht zu sein“. Diese Philosophie ist klar und einfach und eines grossen Mannes, wie des Parmenides, würdig. Wenn Parmenides wirklich eine so imponirende Gestalt und ein so philosophischer Kopf war, wie Platon uns versichert, so kann er nicht jene unverständliche Theorie vom abstracten Sein und Nichtsein vertreten haben, die die neueren Geschichtsschreiber ihm unterschieben wollen. Wir können nur annehmen, dass er Gedanken ausgesprochen hat, die einen vernünftigen Sinn haben.

So haben wir denn zuerst diese beiden sich schnurstracks widersprechenden Ansichten vom „Nichtsein“ auf der einen Seite, vertreten von den Dichtern und ältesten Philosophen und vom absoluten „unveränderlichen Sein“ auf der andern Seite, vertreten in erster Linie von Parmenides. Aber dazwischen giebt es eine Vermittelungsphilosophie, zuerst aufgestellt von Heraklit und in glänzendster Weise vervollkommnet und vollendet von Empedokles. Beide behaupten, dass eine Seite der Welt „vergänglich“ ist und ein anderer Theil „unvergänglich“. Der vergängliche Theil der Welt wird dargestellt durch die einzelnen sterblichen Dinge: sie entstehen und vergehen, soweit es sich um ihre vorübergehende Erscheinung handelt. Aber das Feuer, das in ihnen Gestalt gewinnt, oder die vier Grundelemente, aus dem sie zusammengesetzt sind, kennen keinen Tod: denn sie sind immer gewesen und werden immer sein. So sind denn die Dinge zugleich sterblich und unsterblich. Sie entstehen und vergehen im Sinne der Orts- und Formveränderung; aber die alte Vorstellung der absoluten Schöpfung und Vernichtung ist ein Ding der Unmöglichkeit.

Die ursprüngliche Philosophie von Vernichtung der Dinge ist dargestellt in den folgenden Ausdrücken:

2. Bei Parmenides.

Allles	das Seiende		das Nichtseiende
entsteht	(ist)	vergeht	ist nicht
entsteht aus	-		es ist nothwendig, dass es nicht sei
Entstehung		Verrichtung	
Anfang			
Erschaffung			
Werden			
	sein		nicht sein
es entstand	es ist jetzt	es wird sterben	

2. Bei Empedokles.

es entsteht		es hört auf	
Entstehung		verhängnissvoller Tod	
Erschaffung		Ende	
das Nichtseiende entsteht	das Seiende	wird vernichtet	
		stirbt	
wird vermehrt		vergeht	
		wird gänzlich vernichtet	
	Leben	unglücklicher Tod	
die Dinge entstehen	leben	werden gänzlich vernichtet	
sind nicht	sind		sind nichts

3. Bei Heraklit.

			ist nicht immer
war nicht		vergeht	wird nicht sein
entsteht			
	lebend	sterben	gestorben
	leben		
			die Toten
	das Leben		der Tod
	wir sind		wir werden nicht mehr sein

Die Geschichte dieses Weltalls ist also, wie folgt: Die Welt 1) war nicht, 2) entstand, 3) ist, 4) wird vergehen, 5) wird nicht mehr sein. Und so kann man von jedem einzelnen Dinge wie auch von der Welt im Grossen sagen: 1) es ist nicht, 2) es ent-

steht, 3) es ist, 4) es vergeht, 5) es ist nicht. Parmenides sagt nun, wir müssen die ersten beiden und die letzten beiden Ausdrücke in dieser Entwickelungsreihe streichen und einfach sagen: „es ist“, d. h. „es ist immer“. Die Ausdrücke „es ist nicht“, „es entsteht“, „es vergeht“ geben keinen Sinn. Denn wie kann etwas entstehen, das nicht ist, oder wie kann etwas vergehen, das ist. Man kann von der Welt nur sagen, dass sie „immer ist“, sie ist nie entstanden und wird nie vergehen, die Zeit wird daher nie kommen, in der sie „nicht ist“.

Heraklit und Empedokles sagen, die ersten beiden und letzten beiden Ausdrücke beziehen sich nur auf die wechselnde und vorübergehende Seite des Weltalls, nämlich die Einzelerscheinungen. Aber das „ist“ zusammen mit dem „war“ und „wird sein“ bezieht sich auf die Welt als ein Ganzes genommen.

9. Anhänger des Parmenides.

Bevor wir jetzt weitergehen zu den nächsten grossen Denkern, nämlich Anaxagoras, Diogenes und Demokrit müssen wir einen kurzen Blick werfen auf die beiden Männer, die an der schroffen und einseitigen Philosophie des Parmenides fest zu halten suchten. Es ist Melissus [109]) und Zenon [110]). Melissus giebt wenig neue Gedanken. Er giebt einfach eine Exegese in Prosa zum Gedichte des grossen Meisters. Wo er versucht, Zusätze, oder Verändeänderungen zu machen, bezeichnet seine Philosophie eher einen Rückgang als Fortschritt. Er giebt eine musterhafte Erklärung von dem ὄν und μὴ ὄν des Parmenides, indem er sagt: ὁ γὰρ κόσμος ὃ πρόσθεν ἐών οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἐών γίνεται. Der Ausdruck ὁ κόσμος ὁ ἐὼν ist offenbar gleichbedeutend mit dem τὸ ὄν (oder τὸ ἓν ὄν) des Parmenides und das ὁ κόσμος ὁ μὴ ἐὼν entspricht dem μὴ ὂν des Parmenides: „was ist“ und was „nicht ist“, oder „Dinge, die sind“ und „Dinge die nicht sind“. Der Ausdruck κόσμος beweist zur Genüge (vergleiche auch das εἰς ἕνα κόσμον

---

109) I, 261.

110) I, 269.

111) Mullach I, 263, § 12.

des Empedokles), dass Parmenides nicht von abstrakten Begriffen redete, sondern von dieser unserer Welt, in der wir leben und athmen. Melissus giebt uns auch neue Beweise dafür, dass das ἔστι des Parmenides gleichbedeutend ist mit dem ἀεὶ ἔστι des Empedokles. Was ist und wenn irgend was ist, so ist es entweder entstanden, oder ist immer. Wenn es nun entstanden ist, wie gewisse Leute zu behaupten scheinen, so ist es entweder „aus etwas" entstanden, was „ist" (ἐξ ἐόντος oder aus dem, was nicht ist, aus dem Nichtseienden (ἐκ μὴ ἐόντος). Beides ist ein Ding der Unmöglichkeit. Daher kann das, was ist, nicht entstanden sein. Aber es kann auch nicht wieder vernichtet werden, wie behauptet wird. Denn das, was ist, kann sich nicht verwandeln in etwas, das nicht ist: und die Leute, die diese Ansicht irrthümlicher Weise vertreten, müssen ihren Irrthum einsehen, nämlich die „Physiker". Aber es kann sich auch nicht in etwas anderes verwandeln, das ist, denn dann bliebe es ja und würde nicht vernichtet. Daher ist das, was ist, weder entstanden noch wird es vernichtet werden können oder vergehen: es „war also immer und wird immer sein"[112]). Dies ist genau die Philosophie des Parmenides, ausgenommen dass der letztere das ἦν und ἔσται, das vom Heraklit zuerst ausgesprochen war, nicht gelten lassen wollte, sondern sich einfach auf das ἔστι (oder νῦν ἔστι ὁμοῦ πᾶν) beschränkte. Melissus fährt dann fort in umständlichster Weise die übrigen Sätze des Parmenides als unbedingt wahr zu beweisen, dass das was wirklich „ist", auch „keinen Anfang und kein Ende nehmen kann"; dass es „unbeweglich" ist und „sich immer gleich bleibt", dass es sich nicht verdichten und ausdehnen kann (Heraklit!); dass es sich überhaupt nicht verändert (Heraklit!).

Wir haben nicht nöthig, näher auf die Einzelheiten einzugehen, da er fast durchschnittlich nur die Ideen des Parmenides wiederholt. In einigen Punkten dagegen weicht Melissus in zweifelhafter Weise von seinem Meister ab. So sagt er z. B., dass das, was keinen Anfang und kein Ende hat, „unbegrenzt" oder „unendlich" ist. Abgesehen davon, dass er die Worte „Anfang und

---

[112]) Melissus § 1.

Ende“ hier in einem andern Sinne gebraucht als vorher und sich somit der Zweideutigkeit schuldig macht, ist diese Ansicht der Lehre des Parmenides diametral entgegengesetzt. Dieser sprach es klar und deutlich aus, dass das, was ist, oder die Welt, einer runden Kugel gleicht und von allen Seiten „begrenzt“ ist. Dann geht Melissus auch sogar zu der Behauptung über, dass es nothwendiger Weise keinen Körper haben kann, wenn es wirklich eins ist. Dass dies nicht mit der Lehre des Parmenides stimmt, unterliegt kaum einem Zweifel. Ob es sich mit ὁ κόσμος ὁ ἐών, einem Ausdruck, der ihm gerade vorausgeht, verträgt, ist ebenfalls eine grosse Frage. Wir stossen hier unzweifelhaft auf etwas, das der ältesten Philosophie fremd ist und sehr nach einer späteren Zeit schmeckt. Aber es ist fast unmöglich, zu entscheiden, wie weit wir in den Fragmenten des Melissus den unverfälschten Text haben und in wie weit spätere Ideen von den Abschreibern eingeschachtelt sind. Auch der Satz τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρέσσον οὐδέν macht uns stutzig. Ohne diese nebensächlichen Fragen zu berücksichtigen, können wir zu dem folgenden Resultat kommen. Melissus spricht von einer Gruppe von Männern, genannt οἱ φυσικοί, die scheinbar die Lehre vertheidigen, dass „das, was ist“, ein „Entstehen und Vergehen“, einen „Anfang und ein Ende“ hat und genauer ausgesprochen, dass die Dinge „aus dem Nichts entstehen und ins Nichts wieder vergehen“. Demgegenüber hält Melissus daran fest, dass „das was ist, immer ist“ oder, wenn man will, „immer war und immer sein wird“; dass eine Welt, die früher einmal „nicht war“, nie ins Dasein kommen kann und dass die Welt, die ist, nie vergehen kann. Die Welt ist daher unvergänglich und unbeweglich. In zweiter Linie wiederlegt Melissus die Ansicht derer, die Veränderungen in dieser Welt vor sich gehen lassen, die von „Zusammenschiebung und Ausdehnung“, von einer „Verdichtung und Verdünnung“ reden. Eine solche Veränderung ist unmöglich, da die ganze Welt gleichmässig angefüllt ist und es also keinen leeren Raum giebt, indem sich die Dinge bewegen könnten. Dieser zweite Angriff scheint gegen Heraklit und seine Anhänger[113]) gerichtet zu sein.

[113]) Cf. Hippocrates περὶ διαίτης in Bywaters Heraklit.

Es bleibt uns jetzt noch übrig einige Bemerkungen über Zenon hinzuzufügen. Zenon behandelt nicht die Frage nach dem Ursprunge und dem Schicksal der Welt, sondern er will durch Beispiele beweisen, dass man unmöglich die Welt als eine Vielheit ansehen oder eine Bewegung darin zugeben kann. Die Widersprüche, in die man geräth, wenn man annimmt, dass die Welt aus Theilen besteht und sich bewegt, oder auch dass die einzelnen Dinge aus Theilen bestehen und sich bewegen — diese Widersprüche beweisen deutlich, dass die Welt „eines“ und „unbeweglich“ ist, dass also nicht die geringste Veränderung in der Form und Lage der Dinge stattfindet. Das ist der Zweck seines Gesprächs mit Protagoras über das Geräusch, das ein Scheffel oder ein Korn macht, oder des Widerspruchs von der unendlichen Theilbarkeit der Körper und von der Idee des Raums. Ausserdem bringt er vier Beweise für die Unbeweglichkeit der Dinge: 1) die Körper die sich in bestimmter Richtung auf ein Ziel zu bewegen, müssen immer erst die Hälfte von dem Ganzen und vorher die Hälfte von der Hälfte zurücklegen u. s. w., 2) der Widerspruch von Achilles und der Schildkröte, 3) vom Pfeile der durch die Luft fliegt und 4) von den Körpern, die sich in einer Ebene in entgegengesetzter Richtung bewegen. Alle diese Beispiele bedürfen keiner Erläuterung, da sie hinreichend klar sind, wenn man im Auge behält, was Zenon damit beweisen will. Wir können nun die Lehre vom „Eins“ und der „Unbeweglichkeit“ und dem „Sein“ verlassen und zu dem nächsten grossen Philosophen übergehen, nämlich Anaxagoras.

10. Anhänger des Heraklit und Empedokles.

a) Geist und Stoff.

Anaxagoras[114]) tritt auf die Seite Derer, die zu vermitteln suchen zwischen den ältesten Philosophen und Parmenides und seiner Schule. Er hat offenbar das Gedicht des Parmenides studirt: das beweisen die Ausdrücke ὁμοῦ, ἕν, ἴσα ἀεί. Er kennt die Philosophie der Milesier, das beweisen die Ausdrücke ἄπειρον, τὸ θερμὸν,

---

[114]) Mullach I, 248.

τὸ ψυχρόν, τὸ ἀραιὸν τὸ πυκνόν, γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι. Er ist auch vertraut mit der Philosophie des Heraklit und entlehnt von ihm offenbar die Lehre von dem ἓν πάντα εἶναι, von dem νόος, von der γνώμη und Ausdrucke wie κρατέειν, γιγνώσκειν, διάκοσμεῖν, κινεῖν, ὅσα ἔσται καὶ ἔστι καὶ ἦν. Er hat auch den Empedokles studirt, wie die Ausdrücke περιχωρεῖν ἀποκρίνεσθαι, διακρίνεσθαι συμμίσγεσθαι, σύμμιξις etc. andeuten. Die Streitfrage betreffs des „Entstehens und Vergehens" der Dinge ist ihm wohl bekannt, und er tritt ganz entschieden auf die Seite des Empedokles und Parmenides, wenn er sagt: „kein Ding kann entstehen oder vergehen, sondern es wird nur aus Dingen, die immer sind (ἀπὸ ἐόντων χρημάτων), zusammengesetzt und wieder aufgelöst". Die Griechen gebrauchen daher die Ausdrücke „entstehen und vergehen" in unzutreffender Weise und sie sollten statt „entstehen" sagen „gemischt werden" und statt „vergehen" lieber „sich auflösen"[115]). Anaxagoras wiederholt hier einfach, was Empedokles vor ihm ausgesprochen hatte. Auch in seiner Lehre, dass das Weltall nicht um das geringste Stückchen vermehrt oder vermindert werden kann, dass mit andern Worten kein Atom Substanz geschaffen oder zerstört werden kann, sondern dass das Weltall sich immer gleich bleibt[116]), folgt er fast wörtlich dem Empedokles. In Anaxagoras finden wir eine neue Bestätigung dafür, dass das ὄν des Parmenides die uns bekannte Welt bezeichnet. Empedokles hatte als das „immer Seiende" die vier Elemente aufgestellt, Anaxagoras nennt es πάντα χρήματα oder τὰ σύμπαντα, τὸ σύμπαν, τὰ πολλά, πάντα, πᾶν oder er ersetzt und umschreibt, mit τὰ ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀήρ καὶ ὁ αἰθήρ oder ὅσα ἔσται τε καὶ νῦν ἔστι καὶ ἦν καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐν τῷ πολλὰ περιέχοντι, „alle Güter oder alle Dinge, das All, die Masse, Alles", oder er ersetzt und umschreibt es mit dem Ausdruck „die Sterne und die Sonne und der Mond und die Luft und der Aether" oder „was sein wird und jetzt ist und war und alle andern Dinge in dem, was das All umgiebt." Wir sehen, dass er genau denselben Gegenstand behandelt wie Empedokles

---

[115]) Anaxagoras Fr. 17.

[116]) Fr. 14.

und Parmenides und Heraklit und die ersten Philosophen. Parmenides hatte nun von dem uns bekannten Weltall ausgesagt, dass „alles zusammen jetzt ist“ und „eins“ ausmacht: wogegen Anaxagoras behauptet, dass im Anfange der Weltgeschichte allerdings „alle Güter“ (Dinge) zusammen waren, unendlich in Zahl oder Grösse und Kleinheit, in einer Weise, dass kein einzelnes Ding sichtbar war vor Kleinheit. Denn Alles umfing die Luft und der Aether, die beide unendlich sind und diese beiden Elemente bilden den Hauptbestandtheil des Weltalls. Aber die Luft und der Aether sind auch nur abgesondert von einem noch grösseren Körper, der das All umgiebt: dieses περιέχον hat keine Grenzen[116]).

Dieses περιέχον ἄπειρον scheint dem ἄπειρον des Anaximander zu entsprechen: nur ist es hier nicht bloss ein Raum, sondern ist zugleich eine materielle Substanz, ein Körper. Während die Dinge sich nun in diesem Zustande befanden, war in allem Vieles und Verschiedenartiges verborgen. Das Gemisch enthielt den Samen für alle Dinge und allerlei Formen und Farben und Gerüche. Darin befand sich ein Gemisch von dem Nassen und Trockenen, dem Hellen und Dunklen, dem Heissen und Kalten und viel Erde und zahllose Sonnen, nicht eins gleich dem andern. Dies war nun ein Gemisch, auf das der Ausdruck des Parmenides passt: alle Dinge waren „zusammen“; oder das Wort des Heraklit: alle Dinge waren „eins“[117]). Aber dieses leblose Gemisch der Substanz hat sich verändert. Heute kann man nicht mehr sagen, dass das Weltall „zusammen“, oder „eins“ ist. Die vielen und verschiedenartigen Dinge und mannigfachen Gerüche und Farben, die früher „eins“ ausmachten, haben sich gesondert, und obwohl das Ganze noch „eine“ Welt darstellt, so hat sich die Welt doch zertheilt in viele Theile oder kleine Welten. Und während daher der Stoff, aus dem die Welt gemacht ist, für ewig gelten muss, hat doch die Welt nach ihrer jetzigen Gestalt „einen Anfang gehabt“[118]) (ἤρξατο). Der „Anfang der Welt“ datirt von dem Augenblicke, in welchem der Geist den Stoff in Bewegung setzte und zu ordnen anfing.

---

[116]) Fr. 1, 2.
[117]) Fr. 3, 4.
[118]) Fr. 7 ἤρξατο.

Neben den Elementen giebt es also nur „eine“ bewegende und regirende Macht, den Geist. Er ist selbstherrschend und auf sich selbst beruhend, mit keinem Dinge gemischt. Daher hat er die Fähigkeit, die Dinge zu steuern und besitzt alle denkbare Einsicht und Kraft. Er ist das feinste und reinste unter den Dingen. Und während der Stoff ganz ungleichartig ist, ist der Geist ganz und gar gleich. Er ist der Urheber der Bewegung des Weltalls und aller Dinge, die „waren und sind und sein werden“. Von ihm rührt die Ordnung des ganzen Weltalls her. Sein erstes Werk war aber die „Absonderung“ der Dinge im Allgemeinen, nämlich des Kalten und Warmen, des Dünnen und Dichten, des Hellen und Dunklen, des Feuchten und Trockenen. Die Trennung ist freilich nur eine theilweise. Das Helle ist nur etwas, das mehr Licht als Dunkelheit hat; das Dunkle hat mehr Dunkelheit als Licht. Die Bewegung des Weltalls macht die Absonderung dessen, was zusammengehört, leichter. So hat sich denn das dichte und feuchte und kalte und dunkle Element da angesammelt, wo jetzt die Erde ist. Das entgegengesetzte Element ist nach der Aussenseite des Aethers entwichen[119]). Der zweite Process, der die Welt umgestaltet, ist die der Absonderung folgende „Verdichtung“ der Dinge. Hierdurch entsteht Wasser und Erde und Steine. Selbst die Menschen und Thiere kommen durch Verdichtung des Stoffes ins Dasein. Die schnelle Bewegung der Elemente ist die Ursache der grossen Kraft, die nöthig ist, um alle diese Veränderungen hervorzubringen[120]).

Wir können also die Philosophie des Anaxagoras folgendermassen zusammenfassen. Er greift, wie Empedokles, in den Streit zwischen den ältesten Philosophen und Parmenides ein. Gegen die ersteren behauptet er mit Parmenides und Empedokles, dass „nichts geschaffen oder vernichtet werden kann“. Aber dem Parmenides kann er nicht darin Recht geben, dass alle Dinge zusammen und eins und unbeweglich und unveränderlich sind und völlig gleichartig. Empedokles hatte behauptet, dass nach gewissen

119) Fr. 8.
120) Fr. 9, 10, 11.

periodischen Veränderungen die Welt immer wieder sich sammelt, um „eins" zu bilden. Unser Philosoph kennt nur „eine" Entwicklung des Weltalls. Die Entwicklung hat einen Anfang gehabt, aber setzt sich nun fort ohne ein absehbares Ende. Im Anfang war die Welt „eins" und „zusammen", wenigstens soweit der Stoff in Betracht kommt. Die vier Grundwurzeln der Dinge hat nun Anaxagoras ersetzt durch eine unendliche Zahl von kleinen Theilchen, die alle von einander etwas verschieden sind. Neben dem Stoff giebt es eine bewegende und ordnende Kraft, den Geist. Vermittelst der Bewegung bringt er die Ordnung der Welt zu Stande. Nach der Ansammlung des Gleichartigen an verschiedene Orte findet die Verdichtung statt und so kommen die einzelnen lebenden Wesen ins Dasein.

Nach der Lehre des Empedokles wurde die Absonderung der Elemente fortgesetzt bis zu einer völligen Scheidung, die dann das Ende einer Weltperiode bezeichnete. Anaxagoras sagt,[?] diese Entwicklung des Weltalls wird kein Ende nehmen, denn die Trennung der entgegengesetzten Elemente kann nie und nimmer vollendet werden. Wir haben daher einen Ausblick auf eine Entwicklung ohne Ende. Die Ausdrücke „Mischung" und „Absonderung" hat Anaxagoras offenbar von Empedokles übernommen, aber er spricht offenbar von einer doppelten Mischung und Trennung der Dinge. Zuerst giebt es eine Mischung des Ganzen, wie wir sie am Anfang der Weltgeschichte vorfinden und diese Mischung löst sich dann auf in die Absonderung der grossen Massen von entgegengesetzter Natur. Daneben giebt es offenbar noch eine Mischung und Trennung, die die Griechen mit den Ausdrücken „Entstehen und Vergehen" bezeichnen; sie beziehen sich auf die einzelnen Dinge, die auf dieser Weltkugel und auf andern Weltkugeln ins Dasein treten. Die Welt als Ganzes bleibt sich immer gleich, nichts entsteht und nichts vergeht. Das Entstehen und Vergehen der lebenden Wesen ist nur ein Zusammenmischen und Absondern der Elemente.

Nebenbei macht Anaxagoras noch einen Angriff auf die Ansicht, dass es ein Kleinstes des Kleinen giebt, d. h. dass

man den Stoff nur bis zu einer gewissen Grenze theilen kann. Er behauptet offenbar, dass die Dinge unendlich theilbar sind, denn man kann sie nicht soweit theilen, dass zuletzt nichts übrig bleibt, da es unmöglich ist, dass aus „etwas" zuletzt durch fortgesetzte Theilung „nichts" entstehen kann und so lange noch „etwas" übrig bleibt, kann man fortfahren, es wieder zu theilen. Ebenso giebt es auch kein Ende in der Multiplication oder Vergrösserung der Dinge. Denn es giebt immer noch „etwas Grösseres als das Grosse." Und das Grosse ist dem Kleinen gleich an Menge, jedes Ding ist aber im Vergleich mit sich selbst gross und klein. Das Grosse und Kleine besteht aus gleich vielen Theilen. Und jedes Ding hat in sich einen Theil von jedem. Man kann die Dinge daher nie trennen durch Theilung, sondern in einem gewissen Sinne sind und bleiben die Dinge für immer zusammen.

b) Absoluter Monismus.

Diogenes von Apollonia[121]) benutzt manche Gedanken von Empedokles und Anaxagoras und geht dann zurück zu dem Grundsatze des Heraklit, „dass alle Dinge eins sind". Er fasst seine ganze Philosophie zusammen in den Satz, dass „Alles, was ist" (πάντα τὰ ἐόντα) aus derselben Substanz entsteht durch Verwandlung und dass also „Alles dasselbe ist"[122]). Hierfür bringt er verschiedene Beweise. Wenn die Dinge, die jetzt in dieser Welt sind, z. B. Erde, Wasser und alles, was sonst in dieser Welt zur Erscheinung kommt, von einander verschieden wären und jedes seinen besonderen Ursprung (φύσις) hätte und nicht im Grunde ein und dasselbe darstellte in mannigfacher Veränderung, so könnte sich das Eine mit dem Andern überhaupt nicht mischen und das Eine könnte dem Andern weder Schaden noch Nutzen bringen. Es könnte überhaupt keine Pflanze aus der Erde aufwachsen und sonst kein lebendes Wesen ins Dasein kommen, wenn es nicht wahr wäre, dass Alles eins ist und „dasselbe". Aber es ist eine Thatsache, dass alle verschiedenen Dinge sich „aus demselben" durch Verwandlung ent-

[121]) Mullach I 254.
[122]) Diogenes Fr. 2.

wickeln und dass dieselbe Substanz bald diese Form und bald jene Form annimmt und wieder zu demselben Zustande zurückkehrt. Die vier Elemente des Empedokles und die zahllosen verschiedenartigen kleinen Körperchen des Anaxagoras sind hier ersetzt durch „eine einzige Substanz". Empedokles und Anaxagoras hatten ferner neben dem Stoff noch andere Mächte anerkannt, nämlich die Liebe und Feindschaft, oder den Geist. Diogenes hat diese geistigen Mächte nicht nöthig, denn der Stoff selbst hat die Eigenschaft des Geistes: das „eine Wesen" ist nämlich natürlicherweise gross und mächtig und ewig und unsterblich und von grosser Erkenntnis[123]). Ohne Verstand könnte es nicht das Mass aller Dinge halten, des Winters und Sommers, des Tages und der Nacht, der Stürme und Winde und des heiteren Himmels. Denn alle Dinge in der Natur sind so angeordnet, wie man es sich nur am besten ausdenken kann. Was ist aber nun diese Quelle des Lebens und des Verstandes aller lebenden Wesen? „Die Luft!" Die Luft ist der Ursprung des Lebens für Menschen und Thiere und aus der Luft ziehen alle die Seele und den Verstand. Wenn die Luft einem lebenden Organismus entzogen wird, so stirbt er und der Verstand verlässt ihn[124]). Alle diese Thatsachen deuten darauf hin, dass das eine Wesen, welches Vernunft besitzt, die sogenannte „Luft" ist und dass sie daher über alle Dinge herrscht und alle Dinge lenkt. Von der Luft her stammt die Vernunft und vertheilt sich über Alles und ordnet Alles und ist in Allem. Alles nimmt theil daran, aber in verschiedenem Masse und in verschiedener Weise. Denn es giebt vielerlei Zustände der Luft und des Verstandes. Die Luft ist vielgestaltig, bald wärmer und bald kälter, bald trockener und bald feuchter, bald stiller und bald bewegt und sie hat ausserdem viele andere Veränderungen in Bezug auf Geruch und und Farbe. Und die Seele der lebenden Wesen ist genau dasselbe, nämlich Luft, die wärmer ist als die Luft um uns, aber viel kälter als die Luft auf der Sonne. Und die Wärme unter den verschiedenen Thieren ist wiederum nicht gleich, sondern überall ein wenig

[123]) Fr. 3, 4.
[124]) Fr. 5.

verschieden, obschon sie im Grossen und Ganzen gleich ist. Wie könnte aber eine solche Verschiedenheit eintreten, wenn Alles nicht ursprünglich dasselbe war? Weil die Verwandlung mannigfaltig ist, deswegen sind auch die Thiere so verschiedenartig. Sie gleichen sich weder an Gestalt, noch an Lebensweise, noch an Verstand: so gross ist die Mannigfaltigkeit der Verwandlungen. Und doch haben alle ihr Leben und ihr Gesicht und Gehör und ihren ganzen Verstand von ein und demselben Wesen[125]). Diogenes beantwortet daher die Frage, ob die Dinge „entstehen und vergehen" oder „ewig sind" in der folgenden Weise. Das eine Wesen, aus dem alle Dinge durch Verwandlung ihr Leben und Dasein haben, ist ein ewiger und unsterblicher Körper[126]). Von den einzelnen Dingen aber „entstehen die einen und die andern vergehen wieder". Der Ausdruck Körper beweist hier wieder, dass selbst zur Zeit des Diogenes die Vorliebe zur Abstraktion nnd Verflüchtigung der Dinge noch nicht Platz gegriffen hatte. Das „eine Wesen" des Diogenes ist ein konkreter Körper, geradeso wie „das Eine" des Parmenides ein Name war für das sichtbare Weltall. Die geistigen Eigenschaften stellen nicht ein von dem Stoffe verschiedenes Wesen dar, sondern sind nur besondere Aeusserungen dieses Wesens. Wir sehen, dass die Fragen, um die sich die Philosophie dreht, seit Heraklit nicht geändert sind. Giebt es ein Entstehen und Vergehen? Ist Alles vergänglich? Haben die einzelnen Dinge in dieser Welt nichts mit einander zu thun, oder sind sie verwandt? Die Beantwortung der letzten Frage wird für die ersten beiden entscheidend sein. Diogenes tritt auf die Seite des Empedokles, wenn er sagt, dass die einzelnen Dinge „entstehen und vergehen", soweit ihre vorübergehende Gestalt in Betracht kommt, dass aber das Element, aus dem sie ihr Dasein empfangen haben, durch blosse Verwandlung, ewig und unsterblich ist. Dies erklärt sich daraus, dass „alle Dinge eins und dasselbe sind". Alles hat denselben Ursprung, die Luft: nichts hat seine eigene und besondere φύσις oder Entstehung, wie die ältesten Philosophen geglaubt hatten. Diogenes

125) Fr. 6.
126) Fr. 7.

ist also ein strenger Monist: darin folgt er Parmenides. Es giebt im Grunde nicht viele Wesen, sondern es giebt nur „ein“ Wesen und dies ist immer gewesen und wird immer sein. Aber das eine Wesen verändert fortwährend seine Gestalt und lässt aus sich eine Mannigfaltigkeit von einzelnen Dingen hervor, vorübergehend ins Dasein kommen, um wieder zurückzukehren zu ihrem Ursprung. Von der materiellen Seite betrachtet, nennen wir dies eine Wesen Luft, von der geistigen Seite betrachtet ist es Vernunft, die Alles in Grenzen hält und Alles steuert und Alles beherrscht, die in Alles eindringt und Alles ordnet und in Allem wohnt. Den ältesten Philosophen giebt er Recht darin, dass es in dieser Welt verschiedene Dinge giebt (τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα). Aber er stimmt ihnen nicht zu, wenn sie behaupten, dass jedes Ding seinen besonderen Ursprung, seine ἰδία φύσις hat und dass ein Ding keine Beziehung hat zum andern. Er folgt hier vielmehr dem Heraklit, wenn er immer wiederholt, dass alle Dinge „dasselbe“ sind und „von demselben Dinge“ entspringen, und dass in dem Einen ein fortwährender „Wechsel“ und „Veränderung“ stattfindet, indem es sich bald so und bald so darstellt und dass Alles zu „demselben Ursprung“ „zurückkehrt“. Dem Heraklit folgt er in seiner Vorstellung von der regulirenden und ausmessenden und steuernden und herrschenden Eigenschaft „des Einen“. Von Anaxagoras entlehnt er scheinbar den Gedanken von der Erkenntnis der allgemeinen Vertheilung und ordnenden Thätigkeit dieses Wesens. An Parmenides erinnern die Ausdrücke ἀίδιος καὶ ἀθάνατος.

c) Der krönende Abschluss.

Demokrit[127]), der letzte in der Reihe der Naturphilosophen vor Sokrates, stellt wieder die Frage auf: was „ist“ wirklich und immer und was ist nur vorübergehend und scheinbar? Was hat wirklichen Bestand und wahre Existenz in dieser Welt? Was bleibt und was verändert sich? Demokritus hat diese Fragen beantwortet in seinen verschiedenen Schriften, die

---

[127]) Mullach I 357.

wir unter dem Titel Φυσικά zusammenfassen mögen, die aber nur einen kleinen Theil seiner vielseitigen Schriftstellerei darstellen. Die wenigen Fragmente enthalten etwa Folgendes. Was diese Welt „an sich und für sich ist", kann Niemand sagen. Von der absoluten Wahrheit ist der Mensch ausgeschlossen. Die Frage nach dem wirklichen „Sein" oder Nichtsein der Dinge kann nie beantwortet werden. Was jedes Ding in der That und in Wirklichkeit ist, wird uns immer ein Räthsel bleiben. Wir nehmen die Dinge nicht wahr nach der Wirklichkeit, sondern nach ihrer Veränderung, die sie erleiden durch den Zustand unseres Körpers und dessen, was „hineingeht oder Widerstand leistet". Ein Ding ist daher süss und sauer nach unserer subjectiven Anschauung und aus demselben Grunde ist es heiss und kalt oder zeigt eine bestimmte Farbe. Objectiv existiren nur die untheilbaren Körperchen und der leere Raum. Was daher nach der Meinung der Leute existirt und als Gegenstand unserer Wahrnehmung angesehen wird, kann nicht in Wirklichkeit dafür gelten, sondern nur die Atome und der leere Raum. Unsere Erkenntniss, die die Dinge umgestaltet, ist von zweierlei Art, die echte und die unechte. Zu der unechten Erkenntniss gehört Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl. Aber die echte Erkenntniss ist hiervon verschieden und abgesondert. Die erstere kann nur bis zu einer gewissen Grenze sich aufs Sehen oder Hören oder Riechen oder Schmecken oder Fühlen verlassen. Wenn es sich um feinere Unterschiede handelt, so versagt sie den Dienst. Dann müssen wir uns offenbar an die höhere Erkenntniss wenden[128]). Es ist zu schade, dass die Fragmente weiter keine Erklärung geben von dem Ursprung und der Art dieses echten Erkennens. Fast Alles, was in dieser Hinsicht uns erhalten ist, ist nur eine genaue Analyse der Sinneswahrnehmungen. Wahrnehmungen sind offenbar subjective Veränderungen in unserem Körper. Es ist in erster Linie ein passiver Zustand. Das Sehen[129]) z. B. kommt zu Stande, indem die Luft zwischen dem Gegenstande und dem Auge sich verdichtet

[128]) Demokrit Fr. 1.

[129]) Fr. 13.

und die Gestalt des Gegenstandes annimmt und hinüberleitet zu dem Auge. Denn von allen Dingen strömen Bilder aus. Wenn nun die Augen hinreichend nass sind, so spiegelt sich das Bild hier wieder. In ähnlicher Weise wird das Gehör[130]) hervorgerufen. Der Schall dringt in Wirklichkeit ein durch die ganze Oberfläche des Körpers, am meisten aber durch die Ohren, weil hier der grösste leere Raum ist. Die Luft dringt nun durch die Ohren und wird so zusammengepresst, um sich nachher wieder plötzlich innen auszudehnen und durch die so hervorgerufene Erschütterung kommt der Schall zum Vorschein. Das Gehör ist also thatsächlich dasselbe innerhalb des Körpers, wie das Fühlen ausserhalb, und der Mensch hört mit der ganzen Innenseite des Körpers, wie er mit der Aussenseite fühlt[131]). Das Denken[132]), behauptet er, kommt zu Stande, wenn die Seele sich nach einer Sinneserschütterung harmonisch verhält: im andern Falle tritt eine Geistesstörung ein. Was den Gefühlssinn anlangt, so führt er den Unterschied des Gewichtes eines Körpers[133]) auf seine Masse zurück. Aber auch die Anwesenheit von grösserem oder geringerem leeren Raum hat Einfluss. Die weiche und harte Beschaffenheit eines Körpers[134]) hat seine Ursache in der grösseren oder geringeren Dichtigkeit, ferner in der Lage und dem Vorhandensein des leeren Raumes. Was wir im Allgemeinen wahrnehmen, existirt nicht so in den Körpern der Aussenwelt[135] oder in Wahrheit und unveränderlich, sondern ist nur eine Aeusserung des subjectiven Zustandes, der fortwährend wechselt und hieraus kommt dann die Vorstellung zu Stande oder die sogenannte „Einbildung" im ursprünglichen Sinne des Wortes. So hat auch das Kaltė und Warme keine wirkliche Existenz, sondern beruht auf zwei Ursachen: Der veränderten Form des Körpers und dem Wechsel in unserem Zustande. Daher erscheinen die Dinge auch nicht allen lebenden Wesen in gleicher

---

[130]) Fr. 16.
[131]) Fr. 17.
[132]) Fr. 19.
[133]) Fr. 21.
[134]) Fr. 22.
[135]) Fr. 23.

Weise, sondern was uns süss dünkt, das kommt Andern bitter vor und wieder Anderen scharf oder ätzend u. s. w. Auch selbst dieselben Leute verändern ihr Urtheil nach ihrem augenblicklichen Befinden und körperlichen Zustande und nach ihrem Alter. Die Gestalt der Körper hat also einen wirklichen objectiven Bestand, aber das Süsse und überhaupt alle Sinneseindrücke sind verschieden nach den verschiedenen Personen. Es ist nicht nöthig, auf die Art und Weise näher einzugehen, wie Demokrit die verschiedenen Formen des Geschmackes[136]) zu erklären sucht durch die mannigfache Form und Grösse der Atome, die den Körper bilden. Betreffs der Farben[137]), mit denen sich Demokrit sehr eingehend beschäftigt, sei nur Folgendes bemerkt. Die Farben haben ebenso wie der Schall oder die Körpereigenschaften von Schwere und Leichtigkeit, Härte und Weichheit, Kälte und Hitze keine wirkliche Existenz. Die stoffliche Grundlage des Weltalls, nämlich die Atome und der leere Raum haben keine qualitative Verschiedenheit. Die einzelnen Dinge, die aus ihnen zusammengesetzt sind, erhalten ihre Farbe von der verschiedenen Anordnung, Gestalt und Lage derselben[138]). Denn darnach richten sich die Sinneswahrnehmungen. Farbe hat also keinen wirklichen Bestand, sondern ist nur eine Folge der Veränderungen in den Atomen. Demokrit führt im Einzelnen aus, was für verschiedenen Gestalten der Atome die einzelnen Farben entsprechen. Er behandelt erst die vier einfachen Farben, nämlich schwarz, weiss, roth und grün und dann die bedeutendsten unter den unzähligen Mischfarben. Nichts geschieht in der Welt durch Zufall, sondern alles mit Vernunft und Nothwendigkeit[139]).

Wir wollen nicht weiter auf die Einzelheiten eingehen, sondern die Erage aufstellen: Was ist die Grundidee des Demokritischen Systems und was für Beziehungen hat er zu den älteren Philosophen?

Wir sehen gleich auf den ersten Blick, dass Demokrit sich mit denselben Fragen beschäftigt wie seine Vorgänger. Seine

---

[136]) Fr. 24—29.

[137]) Fr. 30—39.

[138]) Fr. 30.

[139]) Fr. 41.

Aufgabe ist offenbar zu untersuchen, was in dieser Welt unveränderlich und ewig ist und woher die scheinbaren Veränderungen ihren Grund haben. Oder mit andern Worten, die Frage ist die: Was „ist" ewig und unveränderlich in dieser Welt und was ist nur vorübergehend, oder was „ist unvergänglich" und was ist vergänglich in dem Weltall? Nach Demokritus giebt es nur zwei Dinge, die in Wirklichkeit „sind", d. h. „immer sind" und „unvergänglich und unveränderlich" sind: nämlich die unteilbaren kleinsten Körperchen und der leere Raum. Und diese Atome sind alle gleich dem Stoffe nach und unterscheiden sich nur von einander durch ihre Anordnung, Form und Lage[140]). Die Substanz ist also dem Wesen nach einheitlich: hierin folgt Demokritus dem Diogenes von Apollonia. Aber dieselbe ist nicht „ein Ganzes", sondern besteht aus unzähligen untheilbaren kleinen Körperchen, die alle von einander verschieden sind in Form, Anordnung und Lage: hier schliesst sich der Abderite an Anaxagoras an. Die einzelnen Dinge „kommen ins Dasein" durch Zusammensetzung[141]) dieser Atome (σύγκριμα): dieser Gedanke ist offenbar entlehnt von Empedokles. Insoweit ist Demokrit also ein treuer Schüler der älteren vorsokratischen Philosophen, die im Gegensatz zur Theorie von der Erschaffung und Vernichtung der Dinge behaupteten, dass diese Welt dem Wesen und der Substanz nach „eins" ist (Heraklit, Parmenides, Diogenes), oder wenigstens zu gewissen Zeiten ein Ganzes gebildet hat (Empedokles und Anaxagoras) und dass sie in soweit unvergänglich und unveränderlich ist; und dass die Veränderung nur durch verschiedenartige Zusammensetzung oder Mischung entsteht (Empedokles, Anaxagoras und Diogenes). Aber Demokrit hat nicht nur von den sogenannten Physikern gelernt: seine Philosophie weist deutliche Spuren von sophistischen Einflüssen. Während er einmal sagt, dass alle Verschiedenheit und Veränderung in den Körpern der Aussenwelt auf Anordnung, Form und Lage und Anzahl der Atome zurückzuführen ist, giebt er nebenher noch die

---

[140]) Fr. 30.

[141]) σύγκριμα Fr. 30.

Erklärung, dass diese Mannigfaltigkeit und dieser Wechsel unsesem verschiedenen Körperzustande und den wechselnden Sinneseindrücken entspreche. Beide philosophische Schulen, die Physiker und die Sophisten, haben einen unauslöschlichen Eindruck auf ihn gemacht, sodass es ihm nicht gelingt, eine klare und einheitliche Erklärung des Wechsels der Dinge zu geben. Er schwankt hin und her. Er sagt auch nicht deutlich, dass es zwei verschiedene Ursachen hierfür giebt, sondern es hat den Anschein, als wenn er das eine Mal die Anordnung und Gestalt und Lage der Atome allein für eine genügende Erklärung der Veränderungen in unseren Sinneseindrücken ansieht und das andere Mal wiederum die subjektiv verschiedenen und schwankenden Sinneswahrnehmungen allein verantwortlich macht für den Wechsel, der unter den Körpern der Aussenwelt vor sich geht. Ob das νόμῳ auf die eine oder andere Ursache allein oder auf beide zusammen sich bezieht, könnte zweifelhaft sein. Das eine Mal[142]) behauptet er z. B. einfach, dass ein Gegenstand uns süss oder sauer oder bitter erscheint nach unserem körperlichen Befinden oder nach unserem Alter, dass kurz alle Eindrücke sich richten nach den Leuten, auf die sie gemacht werden. Auf einer andern Stelle[143]) sagt er hingegen, dass die verschiedenen Geschmäcke zurückzuführen sind auf Grösse und Gestalt der Atome, aus denen die verschiedenen Speisen zusammengesetzt sind. In derselben Weise giebt er zwei von einander ganz unabhängige Erklärungen für die Farben. Bald sagt er, dass die Farben verschiedenartig sind „πρὸς τὴν φαντασίαν“ oder „τροπῇ“ (Wechsel der Sinneswahrnehmungen). Darnach haben dieselben also absolut keine objektive Existenz in den Körpern, sondern sind nur ein Produkt der Eindrücke auf unsere Sinne. Daneben aber hat er noch eine eingehende Theorie von den Formen der Körperchen ausgearbeitet, die jene betreffenden Farben in uns hervorrufen. Verschiedene Erklärungen dieser Widersprüche sind möglich. Man kann sie erstens zurückführen auf die psychologische Entwickelung unseres Philosophen, die es möglich machte, dass er

---

[142]) Mullach I, 361. 362.
[143]) Mullach I, 362.

beide Erklärungen ausgeben konnte, ohne eine Vereinigung für nöthig zu halten. Oder wir können annehmen, dass er in der That eine solche Vereinheitlichung seiner zweifachen Theorie versucht hat, ohne dass sie uns überliefert war. Vielleicht war seine Meinung, dass beide Ursachen ihren besonderen Theil beitragen zu dem einheitlichen Erfolge. Doch wir können diese Frage auf sich beruhen lassen. Es genügt uns, zu sehen, dass Demokrit die Frage, die die griechischen Naturphilosophen seit Anaximander beschäftigt hat, in glänzendster und interessanter Weise beantwortet. Ist die Welt mit Allem, was darinnen ist, sterblich und vergänglich oder unvergänglich und ewig? Sind die Veränderungen, die wir täglich um uns her beobachten, absolut oder nur relativ? Kommen die einzelnen Dinge, die um uns her auftauchen, aus nichts und verschwinden sie zuletzt wieder in nichts? Demokrit antwortet: Das Material, das im letzten Grunde die Welt zusammensetzt, „ist in der That" (ἐτεῇ), d. h. „es ist immer und hat keinen Anfang und kein Ende". Und dies Material besteht aus zwei Dingen, den Atomen und dem leeren Raum. Die Atome entsprechen offenbar dem ἓν ὄν des Parmenides und den vier Elementen des Empedokles und den unzähligen kleinen „Dingen" des Anaxagoras und dem „einen Körper" des Diogenes. Das κενὸν oder der leere Raum ist eine Zuthat des Demokrit, die ihm eigenthümlich ist. Parmenides und Empedokles und wahrscheinlich auch die übrigen älteren Philosophen hatten eine solche Vorstellung geradezu ausgeschlossen[144]) und die Abwesenheit jedes leeren Raumes im Weltall als Grund dafür angeführt, dass nichts ins Dasein kommen kann, da die Welt ganz angefüllt ist und also kein Platz da ist für neue Geschöpfe. Dieser leere Raum hat aber sicherlich nichts zu thun mit dem μὴ εἶναι oder μὴ ὄν der früheren Philosophen, wie man leicht annehmen könnte und wie die Doxographen wirklich angenommen haben[145]). Diese Atome und dieser leere Raum haben also allein wahrhafte Existenz. Was sonst noch zu „sein" scheint und als „Gegenstand" unserer Wahrnehmungen an-

---

[144]) Parm. V. 80. 107. Emped. 166.
[145]) Aristot. II 254, 5.

gesehen wird, hat in Wirklichkeit keine bleibende Existenz. Alle diese Erscheinungen kommen von den verschiedenen Zuständen des menschlichen Körpers und der Verschiedenartigkeit dessen, was auf uns Eindrücke macht und in unserem Körper jenen Eindrücken widersteht. Die einzelnen Dinge, die daher scheinbar entstehen und wieder vergehen, stellen nur eine verschiedene Zusammensetzung der Atome dar. Und während die Atome an sich keine Qualität besitzen, bringen sie in ihren Zusammensetzungen die verschiedensten Effecte zu Stande, je nach Anordnung, Form und Lage der einzelnen Atome. Diese Mannigfaltigkeit in Gestalt und Anordnung der Atome ist nach Demokrit hinreichend, um alle verschiedenen Geschmäcke und Farben und Gerüche und überhaupt alle Sinneseindrücke zu erklären.

11. Zusammenfassung.

Die Philosophie vor Sokrates entwickelte sich demnach folgendermaassen 1) Die älteste Form der griechischen Philosophie vertrat die naive Idee, dass die Dinge, wenn sie in die Erscheinung treten, aus nichts geschaffen werden, dass sie für eine verhätnissmässig kurze Zeit im Dasein „sind“ und dass sie zuletzt wieder ins Nichts vernichtet werden. Während eines unendlichen Zeitraums „sind sie nicht“, dann kommen sie ins Dasein und „sind“ vorübergehend, um endlich wieder für alle Ewigkeit „nicht zu sein“. Woher kommen sie? Aus dem Nichts! Wohin gehen sie wieder? Ins Nichts! Bevor sie „sind“ und nachdem sie gewesen sind, sind sie einfach „nichts“. Anaximander und Anaximenes, die nach einstimmiger Ueberlieferung die Theorie vom „Entstehen und Vergehen“ der Dinge vertraten, sagten freilich, die Dinge kommen aus dem „ἄπειρον“ oder der „Luft“, statt aus dem Nichts. Aber es ist höchst wahrscheinlich, dass die ersten Philosophen dieselbe naive Anschauung vertraten, wie jedes Kind in unserer Zeit, dass nämlich „Luft“ soviel ist wie gar nichts und dass der „unendliche Raum“, oder „das Blaue“ absolut leer ist. Wenn jene Männer also behaupteten, die Welt und alle Einzelwesen entwickeln sich aus „dem unendlichen Raum“ oder der „Luft“, so meinten sie damit, sie entstehen aus dem Nichts und sie vergehen wieder ins

Nichts. Das „Nichtsein“ ist in dieser Philosophie in der That von grösserer Bedeutung als das Sein, dieses ist nur von kurzem und vorübergehendem Bestande, während jenes die Ewigkeit ausfüllt. Aber das „Sein“ eines Dinges ist nur ein abnormaler Zustand. Jedes Ding muss zurückkehren ins „Nichtsein“ κατὰ τὸ χρεών mit einer sittlichen Nothwendigkeit. Jedes Ding, das „ist“, hat sich mit seinem Blute dem Nichtsein verschrieben und muss zu seinem Dienstherrn zurück, wie ein Sklave, der entronnen ist. Dies ist daher die Philosophie des „Nichtseins“. Sie erkennt zwei verschiedene Existenzformen an, eine positive, das Sein, und eine negative, das Nichtsein. Dieses erste Auftreten des philosophischen Denkens ist, wie wir sehen, äusserst naiv. Es ist die Vorstellung eines Kindes. Sie hat keine Ahnung von einer Substanz, aus der die Dinge zusammengesetzt sind und in die sie sich wieder auflösen; keine Ahnung von der Thatsache, dass die Pflanze die wächst und an Grösse zunimmt, einfach Stoff aus der Erde zieht und aus der Luft einathmet, um diesen als Baumaterial in ihrem Innern niederzulegen. 2) Gegen diese Theorie vom „Nichtsein“ als einem Zustande, der dem Sein absolut entgegengesetzt ist, trat Herakl'it zum ersten Male mit vernichtender Geistesschärfe auf. Nichtsein, so behauptet er, ist nur in einer gewissen Hinsicht vom Sein verschieden. In anderer Hinsicht aber ist Nichtsein dasselbe wie Sein. Was uns als Nichtsein erscheint, ist nämlich nur eine andere Form des Seins. Beide beruhen aber auf demselben Princip. Dies wird klar, wenn wir bedenken, dass diese Welt nicht eine unzusammenhängende Masse von Dingen ist, sondern dass alle Dinge eins und dasselbe sind.

Hier kommt zum ersten Male in zweideutiger und dunkler Ausdrucksweise der Gedanke von einer Substanz zum Vorschein, der die verschiedenartigsten Körper bilden kann, ohne seinem Wesen nach sich zu verändern. Die Art und Weise, in welcher er diesen Gedanken von einem unvergänglichen und ewigen Wesen zum Ausdruck bringt, ist aber höchst interessant und anziehend. Die Einheit der Welt liegt nach Heraklit, wie nach Parmenides, Empedokles, Anaxagora in der geistlichen Seite ihres Wesens, die man nur mit der Vernunft sehen kann. Die Dinge sind

nur scheinbar getrennt und von einander verschieden. Die Vernunft entdeckt leicht das Gemeinsame, das alle Dinge zusammenhält. Und dieses Gemeinsame in den Dingen ist von der grössten Bedeutung. Es ist der Gott, der hinter allen Dingen steht oder in allen Dingen steckt, der Alles lenkt und zum Besten leitet. Es ist der Einklang, der durch alle scheinbaren Gegensätze hindurchklingt. Es ist das Feuer, dessen Flammen in den einzelnen Dingen emporschiessen. Es ist der Blitz, der über alles in ökonomischer Weise Haus hält. Daher bildet Leben und Tod keinen Gegensatz. Ein Ding lebt den Tod des andern. Tod ist Leben in neuer Form: Nichtsein ist daher nur ein anderes Sein. Nichtsein und Sein ist in Wirklichkeit „dasselbe und nicht dasselbe“. Man kann daher nicht sagen, dass wir jetzt „sind“ und nach unserem Tode „nicht sind“. Wir „sind“ zu gleicher Zeit und „sind nicht“. Wenn wir daher nach dem Tode „nicht mehr sind“, so sind wir immerhin, ja „wir sind“ dann im höheren Sinne, wachende „Wächter der Ledendigen und der Todten“. Nichtsein ist in Wahrheit nur Anderssein und besseres Sein. Die Welt ist daher immer gewesen und wird immr sein, da sie nur ihre Form verändert, aber dem Wesen nach absolut unvergänglich und ewig ist. An die Stelle des alten οὐκ ἦν — ἔστι, οὐκ ἔσται setzt er sein ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται. 3) Aber diese Brücke zwischen dem Sein und Nichtsein, die Heraklit in so genialer Weise aufgebaut hat, wird wieder niedergerissen von Parmenides. Wir stehen hier vor Gegensätzen, sagt er, die sich nicht vereinigen lassen. Sein und Nichtsein schliessen sich gegenseitig aus. Das Nichtsein lässt kein Sein zu und das Sein macht das Nichtsein unmöglich. Wenn eine Sache ist, so ist sie immer und wenn sie nicht ist, so ist sie nie und nimmer. Es giebt nur zwei philosophische Systeme, die sich zu einander verhalten wie Irrthum und Wahrheit. Unter dem Irrthum versteht er die Philosophie Derer, die behaupten, dass Nichtsein ebenso gut existirt, wie Sein. Mit dem Ausdruck Wahrheit bezeichnet er seine eigene Lehre, dass das Nichtsein überhaupt ein Unding ist und keine Existenz hat. Zwischen diesen zwei Daseinsweisen muss jeder wählen, dem Sein und dem Nichtsein. Wenn das letztere wirklichen und positiven Bestand hat, so giebt es das erstere nicht und die Existenz des

ersteren hinwiederum schliesst das zweite aus. Aber das Nichtsein ist etwas, wobei man sich nichts denken kann. Um an etwas denken zu können, muss man schon seine Existenz voraussetzen. Es giebt daher nur „das Sein“. Was ist, ist immer: wenn die Welt wirklich ist, so ist sie immer. Um dies klar einzusehen, müssen wir aber die Welt als „eins“ auffassen. Es ist absolut unzulässig, das Weltall auseinander zu reissen vermittelst der subjektiven Ideen von Zeit und Raum. Man kann nicht sagen: „hier“ ist etwas, oder „da“ ist etwas. Man kann auch nicht sagen „es war“ oder „es wird sein“, sondern man muss sich beschränken auf die Formel „es ist“ in einer ununterbrochen fortdauernden Gegenwart. Das Weltall „ist“ in Wahrheit und „ist“ daher immer und kann nie aufhören zu sein. Alle Veränderung und aller Wechsel ist unbendigt und ausgeschlossen. 4) Empedokles und seine Nachfolger machen nun den Versuch, die Ansichten des Heraklit und Parmenides auszugleichen und auszusöhnen. Beiden Philosophen wird zugestanden, dass das Nichtsein keine Existenz hat. Aber Parmenides hat nur eine Seite der Wahrheit. Das Weltall „ist“ und ist ewig, insofern das Ganze immer dasselbe bleibt, insofern nicht das geringste Theilchen davon verloren gehen kann und nichts hinzugefügt werden kann. Aber es findet eine Veränderung in der Welt statt insofern der Stoff immer neue Combinationen bildet Die Mannigfaltigkeit besteht in der Form, die Unveränderlichkeit in dem Stoff.

Wir könnten daher die älteste Philosophie folgendermassen einteilen:

1. Die Lehre von Sein und Nichtsein als positive Gegensätze: Die Dichter und Anaximander und Anaximenes.

2. Die Behauptung, dass Sein und Nichtsein dasselbe bedeuten: Heraklit.

3. Die Philosophie vom blossen Sein: Parmenides, Zenon, Melissus.

4. Vom Unterschied zwischen dem wahren Sein und dem veränderlichen Sein oder Werden: Empedokles, Anaxagoras, Diogenes, Demokrit.

Oder wir können die Philosophen folgendermassen zusammengruppiren.

1. Diejenigen, welche in dieser Welt eine absolute Mannigfaltigkeit von Dingen sehen und die Ausdrücke τὰ ὄντα oder πολλὰ gebrauchen: Anaximander, Anaximenes.

Diejenigen, welche das Weltall als „eins“ ansehen und die Ausdrücke ἕν und τὸ ὄν gebrauchen: Xenophanes, Parmenides, Melissus, Zenon.

3. Diejenigen, welche beides, die Einheit und Vielheit der Welt anerkennen, deren Motto also ἕν καὶ πολλὰ ist: Heraklit, Empedokles, Anaxagoras, Diogenes, Demokrit.
Dieselbe Anordnung würde sich ergeben, wenn wir die verschiedenen Philosophen gruppiren nach ihrer Stellungnahme zu der Frage von Unsterblichkeit oder Sterblichkeit der Welt.

1. Anaximander und Anaximenes sehen die Welt als sterblich an.

2. Parmenides, Melissus und Zeno sagen die Welt ist unsterblich.

3. Heraklit, Empedokles, Anaxagoras, Diogenes und Demokrit lehren, dass das Ganze des Weltalls unsterblich ist, aber die einzelnen Erscheinungen sterblich sind.

Wir könnten demnach die folgende Tabelle aufstellen.

	„Das Vergängliche“	„Das Unvergängliche“
Die Milesier	alles entsteht und vergeht	—
Heraklit	es zerstreut sich, es sammelt sich	Einklang, Feuer, Vernunft, Zeus, Gott, Welt.
Parmenides	—	Das Eine, das All
Empedokles	Mischung und Trennung der sterblichen Dinge	Die vier Elemente Liebe und Hass
Anaxagoras	Mischung, Aussonderung Verbindung, Trennung	Die Dinge, der Geist
Diogenes	Veränderung	Luft-Vernunft
Demokrit	Gestalt, Anordnung Lage-Zustand, Stimmung	Die Atome, der leere Raum.

Wir sehen hieraus, dass sich die Idee von der unzerstörbaren Substanz erst ganz allmählich im Laufe der griechischen Philosophie entwickelte. Den ersten Denkern war die Vorstellung von einem Stoffe, der verschiedenen Zusammensetzungen bilden kann

in den verschiedensten Verhältnissen, völlig unbekannt. Heraklit sprach zum ersten Male den unerhörten Gedanken aus, dass der Tod keine Vernichtung bedeutet, sondern dass ein Ding lebt vom Tode des andern. Hier wird zum ersten Male die Einheit der Existenz in ahnender Weise ausgesprochen. Parmenides kommt der Lösung noch näher, indem er die ganze Masse des Weltalls als „eins" erfasst und für unerschaffen und unvergänglich erklärt. Empedokles unterscheidet in genialer Weise zwischen den vier unvergänglichen Elementen und ihrer vorübergehenden verschiedenartigen Mischung. Anaxagoras entwickelt zum ersten Male die Theorie von der „Aussonderung" der „entgegengesetzten Elemente", nämlich des Kalten und Warmen, des Nassen und Trocknen aus dem ursprünglichen Gemisch aller Dinge. Die unendlich vielen verschiedenen Theilchen vereinigen und trennen sich dann in der Erscheinung des Entstehens und Vergehens der Körper. Diogenes spricht zum ersten Male den Gedanken aus, dass die einzelnen Dinge entstehen durch qualitative Veränderung desselben allen Wesen zu Grunde liegenden Wesens, welches er Luft nennt. Demokrit endlich bringt die ganze Entwickelung zu einem konkreten Abschluss in seiner Theorie von der alleinigen wahrhaften Existenz der Atome und des leeren Raums. Die Verschiedenheit der Dinge erklärt er einfach aus den verschiedenen Eigenschaften, der Lage und Anordnung der Atome.

Nach alledem muss es uns als unmöglich erscheinen, dass schon Thales und Anaximander und Anaximenes die Lehre vertreten haben sollen, dass es „einen" allen Dingen zu Grunde liegenden Stoff giebt, der entweder durch „Verdichtung und Verdünnung" oder durch „Aussonderung"[146]) die Entstehung der Einzeldinge verursacht und ihre Mannigfaltigkeit erklärt. Dies ist die verhängnissvolle Irrlehre, die von Aristoteles zum ersten Male im allgemeinen ausgesprochen und von den Doxographen in ihren Einzelheiten ausgedacht und ausgesponnen ist. Nach den Doxographen vertreten schon Thales und Anaximenes die Philosophie von einem Grundprincip aller Dinge, das durch Verdichtung und

---

[146]) Arist. II, 252.

Verdünnung die verschiedensten Gestalten und Formen hervorbringt Wir können deutlich sehen, wie diese Lehre von der Verdichtung und Verdünnung der „Luft“ zum ersten Male auftritt in dem System des Diogenes. Nichts war daher natürlicher für die Doxographen, als diese Theorie zurückzudatiren zum Anaximenes, der ja auch sagte, dass die Dinge „aus der Luft“ kämen und „in die Luft“ wieder verschwänden. Dann war es aber äusserst leicht und selbstverständlich, diese bequeme Lehre von Verdichtung und Verdünnung auch auf die vermeintliche „Wassertheorie“ des Thales anzuwenden: und sie passte vorzüglich. Ebenso verfuhr man mit der Lehre des Anaxagoras von der Aussonderung der „entgegengesetzten Qualitäten“ nämlich des Warmen und Kalten. Dies war um so verführerischer, da Anaximander und Anaximenes in ihrem kosmogonischen System wirklich von den beiden „entgegengesetzten Gestalten“, nämlich dem „Feuer“ und der „Nacht“, dem „Dichten“ und „Dünnen“ gesprochen hatten [147]). Aber eine solche Zurückdatirung der Lehre von Stoff und seinen Verwandlungen ist ein wahrer Unsinn und konnte nur vorgenommen werden von Männern, die nur eine unklare und verwirrte Vorstellung hatten von der Entwicklung der Geschichte der ältesten Philosophie. Die Lehre von der ὕλη gehört ans Ende der philosophischen Entwicklung, aber nicht an den Anfang.

---

[147]) Mullach I, Parm. 113—121.

XIII.

Wissen und Glauben bei Pascal.

Von

Dr. **Kurt Warmuth,** Licentiat der Theologie.

Einleitung.

Um Pascal, gleich gross an Geist und Herz, zu begreifen, muss man an ihm den Mathematiker und den Jansenisten unterscheiden.

Wie er selbst sagt, hat er sich lange Zeit mit dem Studium der abstrakten Wissenschaften beschäftigt und darauf zum Studium des Menschen gewandt. [1])

Als die Wissenschaft schlechthin gilt ihm die Mathematik. Alle Welt kennt seine hervorragenden Leistungen hierin.

Aber die abstrakten Wissenschaften thuen ihm nicht Genüge; neben einem klaren, scharfen Verstande besitzt er ein Herz voll Glut und Leidenschaft. Das Räthsel des Menschen bewegt ihn;

---

[1]) I 199. J'avais passé longtemps dans l'étude des sciences abstraites, et le peu de communication qu'on en peut avoir m'en avait dégoûté. Qand j'ai commencé l'étude de l'homme, j'ai vu que ces sciences abstraites ne lui sont pas propres et que je m'égarais plus de ma condition en y pénétrant que les autres en les ignorant: j'ai pardonné aux autres d'y peu savoir. Mais j'ai cru trouver au moins bien des compagnons en l'étude de l'homme et que c'est la vraie étude qui lui est propre.

vergeblich sucht er bei den Philosophen die Lösung, er findet sie im Christenthum, u. z. im Jansenismus. Das Studium des Menschen führt ihn zum Studium der Religion.

Man kann so zwei Stadien seines geistigen Lebens unterscheiden: in dem ersten steht die Mathematik, in dem zweiten der Mensch und die Religion im Vordergrunde seines Interesses.

Der Mathematik hat er besonders seine Jugend gewidmet. Von 1647, wo er zuerst mit den Jansenisten in Berührung kommt — er liest Jansen: „Discours sur la réformation de l'homme intérieur" —, bildet das Räthsel des Menschen sein Hauptinteresse. Er studirt die Philosophen. Um sich von seinen angestrengten Studien zu erholen, giebt er sich auf Rath der Aerzte kurze Zeit dem weltlichen Leben hin. Das Ereigniss auf der Brücke zu Neuilly ruft ihn 1654 zur asketischen Lebensweise zurück; er tritt in nähere Verbindung mit Port-Royal und widmet sich zumeist religiösen Studien: im Jansenismus hat er die Lösung des Räthsels vom Menschen gefunden. Er fasst den Plan, die Atheisten zu widerlegen. Er sammelt Gedanken über die Religion. Während des Sammelns bestimmt sich ihm sein Plan näher dahin, den Glauben bei den Ungläubigen vorzubereiten; kann doch der Mensch weiter nichts, denn der Glaube ist göttliche Wirkung. Er befolgt dabei die „Methode des Herzens", sie heisst: échauffer, non instruire. [2])

Das ist die Geschichte von Pascals Geist. Und die seines Herzens? Von Jugend auf bis an das Ende hat den Grund seiner Seele ein Glaube erfüllt voll Leben und Kraft; gewiss, er ist zu Zeiten zurückgetreten, aber dann umso gewaltiger hervorgebrochen. Das ist das Geheimniss von Pascals Grösse: er vereinigt in sich ein eminentes mathematisches Genie und eine tiefreligiöse Natur.

Das erste Stadium. Als Mathematiker tritt uns Pascal in den mathematischen, naturwissenschaftlichen und logischen Fragmenten entgegen: Préface sur le traité du vide, nach Faugère 1647; L'Esprit géométrique, 1655? L'art de persuader, wahrscheinlich erst 1657 oder 58. Hier vertraut Pascal der Kraft des

---

[2]) II 265.

Verstandes und vertheidigt sein Recht gegenüber der Autorität. Wissen ist möglich mit Hilfe des natürlichen Lichts und der mathematischen Methode. Das Wissen erstreckt sich auf das natürliche Gebiet, der Glaube auf das übernatürliche; jedes hat seine besondere Ordnung: auf dem natürlichen hat der Verstand, auf dem übernatürlichen das Herz das erste Wort. Das Wissen ist des Menschen That, der Glaube ist Wirkung einer übernatürlichen Kraft.

Bereits im ersten Stadium klingt das zweite an. Pascal kennt eine ethische Wirkung der Mathematik. Der Begriff der doppelten Unendlichkeit der Grösse und Kleinheit weckt im Herzen Bewunderung für die Grösse der Natur und Selbsterkenntniss. Diese ethische Wirkung hält er für mehr werth als die ganze übrige Mathematik.

Das zweite Stadium. Die abstrakten Wissenschaften können seinem glühenden Herzen, das der Wahrheitsdrang eines Faust beseelt, auf die Dauer nicht genugthun; er gräbt tiefer. Sein Interesse wird praktisch. Das Räthsel des Menschen lässt ihm keine Ruhe. Er forscht bei den Philosophen: Epiktet und Montaigne befriedigen ihn nicht. Ihre Erkenntniss des Menschen ist einseitig. Er hält Abrechnung mit ihnen im Entretien avec Saci sur Epictète et Montaigne, 1654. Die Lösung findet er im Christenthum, u. z. im Jansenismus.

Als Jansenist zeigt sich Pascal in den Pensées. Die Lösung der Widersprüche im Menschen hat er im Dogma vom Fall, von der Erbsünde und Gnade gefunden. Alles Menschliche erscheint ihm im Gegensatz zur göttlichen Gnade gering. Das Glückseligkeits-Interesse leitet ihn jetzt. Die Wissenschaft hat nur noch formalen Werth. Ist doch Wissen dem Menschen aus metaphysischen und psychologisch-ethischen Gründen unmöglich. Was er erreichen kann, ist nur Ungewissheit: er ist unfähig, gewiss zu wissen und absolut nicht zu wissen. Nur sein Elend kann und soll er erkennen. Dies soll ihn zum Suchen eines Heilmittels antreiben. Das Heilmittel ist der Glaube. Nicht aus eigener Kraft kann er ihn erwerben. Er ist eine Gabe Gottes, göttliche

Erleuchtung; der Mensch kann sich nur durch die Vernunft und die Gewöhnung darauf vorbereiten. Die Entscheidung liegt in Gottes Hand: er giebt den Glauben. Jedem? Nein, nur dem, den er erwählt hat.

Wir sehen, Pascals Anschauung über das Wissen ist einer Wandlung unterworfen. Als Mathematiker sagt er: Wissen ist möglich mit Hülfe des natürlichen Lichts und der mathematischen Methode. Als er sich von den abstrakten Wissenschaften zum Studium des Menschen gewandt hat, wird er immer misstrauischer gegen das Wissen, da er die verschiedenen, sich ganz widersprechenden Ansichten der Philosophen über den Menschen liest. Das Misstrauen wächst, er kommt zu dem Schlusse des Sokrates: „Ich weiss, dass ich nichts weiss!“ Er steht jetzt auf dem Standpunkt der weisen Unwissenheit, von der er selbst spricht.[3]) Er unterwirft seine Vernunft dem Dogma vom Fall und von der Gnade. Im Glauben findet er die Gewissheit, er ist das höchste Wissen. Von hier aus erscheint ihm alles menschliche Wissen unvollständig und unsicher.

Und seine Anschauung über den Glauben? Ueber das Wesen desselben urtheilt er als Mathematiker und Jansenist gleich: er charakterisirt ihn in der Préface sur le traité du vide als eine „übernatürliche Kraft“ und in den Pensées als eine „Gabe Gottes“. Ueber das Gebiet des Glaubens urtheilt er verschieden. Als Mathematiker beschränkt er den Glauben auf das Gebiet der religiösen Wahrheiten und lässt neben ihm, wenn auch im Range unter ihm, das Gebiet des Wissens gelten.[4]) Als Jansenist kennt er nur ein Gebiet der Wahrheit, das des Glaubens.

---

[3]) I 180. Les sciences ont deux extrémités qui se touchent: la première est la pure ignorance naturelle où se trouvent tous les hommes en naissant; l'autre extrémité est celle où arrivent les grandes âmes qui ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien et se rencontrent en cette même ignorance d'où ils étaient partis. Mais c'est une ignorance savante qui se connaît.

[4]) Dreydorff erklärt sich diesen Respekt für die Theologie aus der Tendenz des Aufsatzes „Ueber das Leere“, den Fortschritt der Naturwissenschaften gegen die kirchliche Reaction zu vertheidigen. Dürfte er nicht tiefer, nämlich in Pascals von Haus aus gläubiger Seele, begründet sein?

Wir wollen nun im einzelnen zu zeigen versuchen, wie Pascal über Wissen und Glauben zuerst als Mathematiker und dann als Jansenist gedacht hat.

Litteratur.

Pascal hat die verschiedenste Beurtheilung erfahren.

Während Cousin[5]) und Jetter[6]) ihn für einen Feind der Philosophie halten, nennen ihn Havet[7]) und Nourrisson[8]) einen Freund derselben.

Im Gegensatze zu Neander[9]), der sagt, dass Pascal den Streit zwischen Glauben und Wissen ausgeglichen und somit das Problem einer Versöhnung von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, gelöst habe, meint Jetter, dass Pascal auf die rationelle Lösung des Problems verzichte, indem er auf die Lehre von der Erbsünde und Prädestination zurückgehe, wobei zwischen dem Zustande der Ungewissheit und dem der Gewissheit durch Offenbarung keine Vermittelung stattfinde.

Darin stimmen allerdings fast alle Schriftsteller überein, dass sie in Pascals eigenem Innenleben den Glauben als triumphirende Macht ansehen.

Bereits Pascals Schwester, Gilberte Perier[10]), sagt in der Lebensbeschreibung ihres Bruders: „Sein grosser, wissbegieriger Geist, der mit soviel Fleiss Ursache und Grund von allem suchte,

---

[5]) Cousin, Étude sur Pascal, 5. ed. Paris, 1857.

[6]) Jetter, Jahrbücher für deutsche Theologie, 17. Bd., p. 228—320, 1872. „Pascal wollte von der Philosophie überhaupt nichts wissen."

[7]) Havet, Étude sur les Pensées de Pascal als Einleitung zu seiner Ausgabe der Gedanken, 2 Bde. Paris 3. ed. 1881. „Dass Pascal kein Feind der Philosophie ist, beweist sein Wort: La raison nous commande bien plus impérieusement qu'un maître; car en désobéissant à l'un, on est malheureux et en désobéissant à l'autre, on est un sot".

[8]) Nourrisson, Pascal physicien et philosophe, Paris 1885 « Ramener les esprits des distractions qui les leurrent à l'étude d'eux-mêmes et de la connaissance d'eux-mêmes à la connaissance de Dieu — n'est pas encore les ramener à la philosophie? »

[9]) Neander, Ueber die geschichtliche Bedeutung der Pensées Pascals, für die Religionsgeschichte insbesondere, Berlin, 1847.

[10]) Havet, Pensées de Pascal, Paris 1881 I p. LXIX.

war in Dingen der Religion unterthänig wie ein Kind. Diese Einfalt hat sein ganzes Leben über in ihm geherrscht."

Auch Faugère [11]) giebt Pascals persönlichem, sein ganzes Wesen durchdringendem Glauben ein glänzendes Zeugniss. Nach ihm ist Pascals Meinung nicht, dass der Mensch ohne Christus schlechthin jedes Begriffs von Gott, von dem wahren Guten, der Gerechtigkeit und Seligkeit entbehre. Sein Misstrauen in die natürliche Vernunft des Menschen ging nie so weit. Er glaubte vielmehr, dass die vollkommene Erkenntniss Gottes, des Wahren und Guten untrennbar wäre von der Erkenntniss Christi.

Ebenso warnt Sainte-Beuve [12]), Pascal zu sehr als Skeptiker zu fassen, wozu der Skepticismus unserer Tage verleite. Pascals Glaube [13]) war tief, lebhaft und wahr.

In seinem grossen Werke über Port-Royal [14]) feiert Sainte-Beuve Pascals Liebe zu Jesu, indem er ausruft: « Quel amour débordant! quelle tendresse! quelle fusion de tout en l'unique Médiateur! Ce livre des Pensées, dans son ensemble, si revêtu d'éclat, si armé de rigueur et comme d'épouvante au dehors, et si tendre, si onctueux au fond, se figure à mes yeux comme une arche de cèdre à sept replis, revêtue de lames d'or et d'acier impénétrable, et qui, tout au centre, renfermé à nu, amoureux, douloureux, joyeux, le cœur le plus saignant et le plus immolé de l'Agneau. Saint-Jean, l'Apôtre de l'amour, eut-il jamais plus de tendresse et de suavité sensible que cet Archimède en pleurs au pied de la Croix? »

Aehnlich Havet [15]). Von Anfang an steht Pascal auf dem Felsen des Glaubens [16]). Nicht als Freigeist, der vom allgemeinen

---

[11]) Faugère, Pensées, fragments et lettres de Bl. Pascal, 1844.

[12]) Sainte-Beuve, Portraits contemporains, Paris 1846.

[13]) Cf. Kurt Warmuth, Das religiös-ethische Ideal Pascals, Leipzig, Georg Wigand, 1901. p. 8.

[14]) Sainte-Beuve, Port-Royal, Paris 1860 III, 381. Cf. II, 377 — III, 393.

[15]) a. a. O.

[16]) La vie de Pascal appartient à la foi tout entière; on ne saurait trouver dans cette existence si suivie un intervalle où on puisse supposer que la foi se soit rétirée de lui.

Zweifel ausgeht, darf man sich ihn vorstellen; er geht vom Glauben aus, der Glaube ist bei ihm tief, unaustilgbar eingewurzelt; unterwegs begegnet er dem Zweifel, nicht als einem Princip, sondern als einem Hindernisse. „Nicht ein Philosoph, der seinen Weg sucht oder sich anstrengt, die Wahrheit zu entdecken, ist Pascal, sondern ein Gläubiger, der die Wahrheit kennt, und der Schwierigkeiten zu lösen sucht, die sie verdunkeln“ [17]). Am vollkommenen Verständnisse Pascals hindert uns der Rationalismus unserer Zeit [18]).

Auch Faguet [19]) sieht den innern Grund von Pascal im Glauben; „er ist Gläubiger gewesen von Geburt, Erziehung und geheimem Instinkt des Herzens, vielleicht ohne Unterbrechung, wenn auch nicht ohne Sturm“. Faguet zeichnet den Gang von Pascals Denken. Mit Montaigne überzeugt sich Pascal an tausend Beobachtungen von der Ohnmacht des Menschen, irgend eine Wahrheit zu finden, die so sei, um sich darauf zu stützen. Aber er findet keine Freude am Zweifel wie Montaigne, er schmerzt ihn. Montaigne schätzt die Menschen in ihrem Elend gering, Pascal bemitleidet sie. So führt ihn die Liebe zum Glauben. Er reconstruirt das ganze Gebäude, das er niedergerissen hat. Worauf? Alle menschliche Gewissheit ist bis auf den Grund zerstört! Darauf nicht, sondern auf die göttliche Gewissheit. Man muss sich der Offenbarung von oben anvertrauen. „Seid Christen, hört Gott!“ Die menschliche Vernunft ist für sich allein schwach, aber es ist

---

[17]) „Er eröffnet sozusagen die Preisbewerbung unter allen menschlichen Doctrinen, das Problem unserer Bestimmung zu lösen, den Preis der besten Lösung versprechend. Aber diese Lösung hat er schon im Moment, da er nach ihr fragt; sein Antrag ist nur eine Herausforderung“. In der jansenistischen Theologie hat er die Lösung gefunden. „Der natürliche Mensch, in dem das Werk der Gnade sich nicht vollzogen hat, ist so zur Finsterniss verurtheilt, dass er sich nicht einmal vergewissern kann, wo das Licht ist, noch ob die Religion, die es ihm darbietet, es in der That besitzt. Aber es giebt eine andere Hebelkraft: sobald die allmächtige Gnade gewirkt hat, ändert sich alles: ich sehe, ich weiss, ich glaube; wir sind Gottes und durch ihn alles übrigen gewiss.“

[18]) cf. Kurt Warmuth, Das religiös-ethische Ideal Pascals. Leipzig, Georg Wigand, 1901, p. 10.

[19]) Faguet, Dix-septième siècle, études littéraires, Paris 1894.

eine glückliche Schwachheit, da sie den Menschen zwingt, seine Zuflucht zur höchsten Vernunft zu nehmen.

Aehnlich Nourrisson[20]: „Pascal n'est pas un pur spéculatif qui s'evertue en des recherches savantes. C'est un croyant qui se tourne avec amour après l'avoir découvert vers le Christ, dont il fait sans doute un Christ aux bras étroits, mais qui enfin à ses regards consolés apparaît comme un Christ libérateur. Ne cherchez donc point dans les Pensées de système curieux sur l'homme, sur sa nature, sur sa destinée. Mais à chaque ligne, c'est l'homme lui-même que les Pensées nous présentent, mélange extraordinaire de grandeur et de bassesse, ni ange ni bête, tour à tour chétif ver de terre et roi dépossédé. En un mot, la philosophie de Pascal est une philosophie vivante qui saisit à la gorge les plus frivoles ou les plus braves, mais qui ne les trouble que pour les assagir.“

Jetter[21]) erklärt die Widersprüche in Pascals Ansicht über die Möglichkeit und Wahrheit des menschlichen Erkennens aus Pascals mathematischem und jansenistischem Standpunkte. Als Mathematiker bejaht er die Möglichkeit und Wahrheit des menschlichen Erkennens, als Theolog verneint er sie. Als Jansenist bemüht er sich, den Menschen in intellectueller und ethischer Beziehung möglichst herabzudrücken zu Gunsten der Gnade. Das Interesse, das ihn in den Pensées leitet, ist ausschliesslich ein religiöses, kein philosophisches.

Dreydorff[22]) ist der Meinung, dass Pascal über das Verhältniss von Glauben und Wissen zu verschiedenen Zeiten verschieden gedacht habe.

Interessant ist, wie Ferdinand Lotheissen[23]) Pascal beurtheilt. Er rühmt dessen geistige Unabhängigkeit. „Ein freier, stolzer Geist lebte in ihm, so sehr er sich auch bemühte, ihn in Fesseln zu schlagen. Aber tiefer und tiefer versank er in die unselige, krankhafte Stimmung, die ihn dazu brachte, gegen sich zu wüthen. Er

---

[20]) a. a. O.

[21]) a. a. O.

[22]) Dreydorff, Pascals Gedanken über die Religion, Leipzig 1875.

[23]) Ferdinand Lotheissen, Gesch. der französischen Literatur im 17. Jahrh. 3 Bd., Wien 1883.

gehörte offenbar zu dem Geschlecht der energischen Männer, denen der Boden zu einer grossen Thätigkeit fehlt, die sich darum in sich selbst verzehren, sich in gewagten, selbst gewaltthätigen Theorien verlieren und rastlos in ihrem Geiste umgetrieben werden. Hätte Pascal in den ersten Jahrhunderten des Christenthums gelebt, sein Fanatismus hätte ihn als Einsiedler in die Wüste geführt; er hätte in fremden Zungen geredet und wäre dem erschreckten Volke als ein Heiliger erschienen. Aber ebenso hätte ihn, wenn er im Jahrhundert der Aufklärung erschienen wäre, sein scharfer Geist, sein Schwung, seine ätzende Logik vielleicht in die Reihe der entschiedensten Revolutionäre neben Rousseau geführt. Das 17. Jahrhundert bot ihm am wenigsten Spielraum. Wir können nur bedauern, dass er seine seltene geistige Kraft nicht der Erforschung der Naturgesetze zugewandt hat, wie er in seiner Jugend so erfolgreich begonnen. Dann besässe Frankreich wahrscheinlich in ihm einen Mann, den es neben Newton stellen könnte.“ In den Pensées lobt Lotheissen besonders Pascals Schilderung des Menschen und seiner Natur. „Pascal zeigt sich darin als einen unübertroffenen Kenner der menschlichen Natur, deren Tiefen er ergründet hat. Von dichterischer Kraft erfüllt, ragt er stellenweise an Dante heran und grübelt gleich Hamlet über dem Geheimniss alles Seins.“

L. Petit de Julleville[24]) polemisirt gegen die Behauptung, Pascal sei Skeptiker auf religiösem Gebiet gewesen; sein ganzes Leben, alle seine Worte, endlich sein Tod protestiren dagegen. „Cet homme-là était le contraire d'un sceptique ou même d'un chrétien hanté par le doute. » C'est un enfant, disait avec raison le P. Beurier, son curé, il est humble et soumis comme un enfant! « Si Pascal est sceptique, c'est à la façon de Descartes, l'inventeur du doute provisoire, et s'il a osé se servir d'une arme aussi dangereuse, c'est précisément parce que ce grand croyant ne craignait pas de se blesser en la maniant pour exterminer ses ennemis. Faire de Pascal une sorte de René, de Werther ou

[24]) Histoire de la langue et de la littérature française des origines à 1900 Armand Colin, Paris 1897, Tome IV, p. 560 ff.

d'Oberland, c'est vouloir ne rien comprendre ni à sa vie ni à ses œuvres." Schön sind die Worte, in denen er den literarischen Werth der Pensées charakterisirt: „Il y a dans les Pensées une poésie vraiment sublime. La contemplation de ces espaces infinis, le parallèle du ciron et du firmament tout entier, la définition de l'homme, ce roseau pensant qui n'est ni ange ni bête, décèlent un poète de génie et nous ravissent d'admiration."

Auch Victor Giraud[25]) verneint die Frage, ob Pascal Skeptiker gewesen. Er sagt: Pascal n'est pas un sceptique, puisqu'il croit à la puissance (au moins relative) de la raison pour préparer les voies à la grâce; il ne faut même pas dire que, si Pascal n'était pas chrétien, il serait sceptique: car il était trop épris de certitude pour que, une foi positive lui manquant, il ne la remplaçât pas par une autre.

Joseph Bertrand[26]) giebt in der Einleitung eine Reihe interessanter Urtheile über Pascal von Lenain de Tillemont, Fontaine, Madame de Sévigné, Boileau, Racine, Voltaire, De Chateaubriand, Lamennais etc. und sagt: Les esprits délicats admirent en Pascal l'écrivain le plus parfait du plus grand siècle de la langue française. Les savants honorent son génie; les plus fervents chrétiens se disent fortifiés par sa foi, et les incrédules, sans ignorer qu'ils lui font horreur, voient dans l'adversaire triomphant des jésuites un précieux allié qu'ils ménagent. Pascal est grand dignitaire dans le monde des esprits; on serait tenté de l'appeler Monseigneur. On se compromet moins en méconnaissant La Fontaine ou Molière qu'en parlant légèrement de Pascal. Une faiblesse ou un tort de Pascal, quand l'évidence contraint à les avouer, doivent prouver seulement l'imperfection de la nature humaine. Auf die Frage, ob Pascal ein Skeptiker gewesen, antwortet Bertrand: Nein. Ueber die Einwürfe des Skepticismus triumphirt Pascal in Kraft des Glaubens.

---

[25]) Victor Giraud, Pascal, l'homme, l'œuvre, l'influence, Fribourg 1898 p. 120.

[26]) Joseph Bertrand, Blaise Pascal, Paris, Calmann Lévy 1891.

Emile Boutroux[27]) zieht in gedrängter, aber meisterhafter Form die Summe der Forschung über Pascal, giebt eine scharfsinnige Analyse der Pensées und lässt uns einen tiefen Blick in die Eigenthümlichkeit dieses Genies thun. Die Beziehungen von Vernunft und Glauben bei Pascal hat Boutroux in einer Vorlesung[28]) im Sommersemester 1898 eingehend behandelt. Ein Student hat sie nachgeschrieben. Boutroux war so liebenswürdig, sie mir zu übersenden. Er sagt darin etwa folgendes: Die Vernunft, eingeschlossen in die Welt der sinnlichen Dinge, ist unfähig, übernatürliche und religiöse Dinge zu begreifen und zu beweisen; sie verwickelt sich auf diesem Gebiet in unlösliche Widersprüche. Der Mensch muss sich also der Religion anvertrauen, der Macht, die über der Vernunft steht, und muss blindlings (les yeux fermés) glauben. Das ist die classische Interpretation Pascals. Dagegen sagen andere: Pascal unterscheidet nur zwischen dem rechten und falschen Gebrauch der Vernunft, er hat nichts gegen die recht gebrauchte Vernunft. Boutroux meint nun: es handelt sich bei Pascal nicht um das Verhältniss zwischen Vernunft und Glauben. Er beobachtet, was in einem Menschen vorgeht, der sich bekehrt hat und sich auf dem Wege der Gnade befindet. Drei Phasen lassen sich da unterscheiden.

1. Der Gebildete des 17. Jahrhunderts steht dem Christentum mit seinen Wundern feindlich gegenüber, es ist ihm ein Greuel. Die Vernunft begreift indess nichts vom Uebersinnlichen, sie ist nicht fähig, die Probleme zu lösen, welche unser Seelenheil betreffen, sie ist nur ein Werkzeug, Schlüsse zu ziehen ohne Rücksicht auf den Inhalt der Prämissen. Die christliche Religion ist aber wenigstens eine mögliche Hypothese.

2. Neben den Sinnen und der Vernunft besitzt der Mensch noch das Herz. Unsre Liebe ist indess egoistisch und macht sich selbst zum Mittelpunkt von allem. Unser Herz muss nun auf diese Eigenliebe verzichten und Gott zum Mittelpunkt des Ganzen machen.

---

[27]) Émile Boutroux, Pascal, Paris, Hachette 1900.

[28]) Revue des cours et conférences, 7 Juillet 1898 Paris, société française d'imprimerie et de librairie.

3. Wenn dann die Gnade Gottes in uns wirkt und uns zu ihm zieht, so scheint es uns, als ob der Wandel von uns bewirkt werde. Aber die Umkehr ist schon das Werk der Gnade Gottes. Die Demut ist das Zeichen der göttlichen Inspiration. So zurückgeführt zu seinem ersten Zustand der Unschuld, wird das Herz fähig, die religiöse Wahrheit zu erkennen. Der Glaube ist eine Mittelstufe zwischen der Blindheit der Sinne und dem Schauen der Seligen.

Das sind die drei Phasen, durch welche der Mensch zu Gott emporsteigt. Der Glaube ist nach Pascal eine Bewegung des Herzens, die durch Gott bewirkt wird, und aus der eine fortschreitende, aber nie vollkommene Erkenntniss Gottes resultirt. — Die Lehre Pascals über Glauben und Vernunft lässt sich auf zwei Thesen zurückführen:

1. Die Vernunft genügt sich nicht, sie ist nicht autonom. Es giebt etwas Höheres, dem sie sich unterordnen muss; sie ist nicht der Massstab der Wahrheit.

2. Was Pascal über die Vernunft stellt, ist die Liebe, die Liebe zu Gott, als ein Gnadengeschenk. Es ist das Uebernatürliche, das christlich Uebernatürliche. Der Mensch verleugne sich selbst und ergebe sich Gott. Die Liebe zu Gott ist eine Pflicht, da der Gegenstand unserer Liebe gross, schön und liebenswerth ist. In dieser Liebe müssen alle einig sein, das ist die ethische Einheit (unité morale). Es genügt nicht, die Menschen zu lehren, dass sie die Interessen des Nächsten schonen, sondern alle Schranken zwischen den Menschen müssen beseitigt werden, und alle müssen in der Verehrung des Wahren, Guten und Schönen eins sein.

Bezeichnend ist, was Nietzsche[29]) von Pascals Glauben sagt: „Pascals Glaube sieht auf schreckliche Weise einem dauernden Selbstmorde der Vernunft ähnlich, einer zähen, langlebigen, wurmhaften Vernunft, die nicht mit einem Streiche totzumachen ist."

[29]) Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Leipzig, Naumann 1899. p. 70 cf. p. 69: „Um zu erraten und festzustellen, was für eine Geschichte bisher das Problem von Wissen und Gewissen in der Seele der homines religiosi gehabt hat, dazu müsste einer vielleicht selbst so tief, so verwundet, so ungeheuer sein, wie es das intellectuelle Gewissen Pascals war."

Isaac Taylor [30]) vergleicht in der Einleitung zu seiner Uebersetzung der Pensées Pascal mit La Rochefoucauld, beide nennt er „Anatomiker des menschlichen Herzens“. Während La Rochefoucauld kalt und theilnahmlos die Verderbtheit des Menschengeschlechts feststellt und an seine Besserung nicht glaubt, schaut es Pascal erschüttert und voll Mitleid an und hofft in athemloser Erwartung auf die Stunde, wo es sich in der Kraft des heiligen Geistes erneuern wird.

Eine warme Würdigung lässt Raoul Richter [31]) Pascal, dem Moralphilosophen, zu Theil werden. Pascal hat es wie kein anderer verstanden, aus dem gefälligen Hinleben in der laxen und bequemen Jesuitenmoral den Menschen aufzurütteln, ihm den furchtbaren Ernst und die ganze Schwierigkeit ethischer Konflikte vor Augen zu stellen und die Stunden der Einsamtkeit, die alle fliehen, nicht zu Stunden der Langenweile, sondern der Selbstbesinnung und damit der Gewissensvertiefung und ethischen Selbstdisciplin zu machen. So wollen die Pensées zunächst auch mehr aus praktischem Bedürfnisse als aus wissenschaftlichem Interesse in die Hand genommen sein. Der Bischof d'Aulonne, zum Druck der ersten Ausgabe der Pensées um sein Gutachten befragt, schrieb in dem Sinne: dass ein einziger dieser Gedanken genüge, um die Seele eines Menschen einen ganzen Tag zu nähren, wenn er ihn zu diesem Zwecke lese: so erfüllt seien sie alle von Wärme und Glanz. Seine Lehre hat Pascal durch sein Leben besiegelt. Wie Sokrates und Spinoza gehört er zu den Männern, bei denen man Theorie und Praxis völlig im Einklang finden wird. So steht er als Mensch und Denker da als einer, an dem die Goethesche Bitte in Erfüllung gegangen: „Grosse Gedanken und ein reines Herz, das ist's, was wir uns von Gott erbitten sollten.“

Auch eines deutschen Theologen sei gedacht, dem ich die Liebe zu Pascal verdanke: Chr. Ernst Luthardt [32]). In seinen

---

[30]) Isaac Taylor, Thoughts on Religion and Philosophy by Bl. Pascal, London, 1894.

[31]) Archiv für Gesch. der Philosophie, 12 p. 68ff.

[32]) Luthardt, Apologet. Vorträge über die Grundwahrheiten des Christenthums, Leipzig, Dörffling u. Franke 1883.

Schriften und Vorlesungen erwähnte er oft Pascal. Und wenn ich in seinem schönen Park in Leipzig mit ihm spazieren gehen durfte und die Rede auf Pascal kam, leuchteten seine Augen in heiliger Begeisterung.

Dass das Interesse für Pascal gegenwärtig in Frankreich ein actuelles ist, beweist die stets wachsende Zahl der Ausgaben, Studien und Vorlesungen, die Pascal behandeln. Victor Giraud sagt in seinen ausgezeichneten Vorlesungsskizzen über Pascal,[33]) dass in den letzten Jahren nicht weniger als sechs Ausgaben der Pensées erschienen sind: von Didiot (Paris, Desclée et Brouwer), Guthlin (Paris, Lethielleux), Michaut (Fribourg, Collectanea Friburgensia) 1896, Faugère (2e édition, Paris, Leroux), Brunschvicg (Paris, Hachette), Margival (Paris, Poussielgue) 1897.

Eine stattliche Reihe von Abhandlungen beschäftigt sich mit Pascal. Ausser den Einleitungen zu den eben genannten Ausgaben sind folgende Studien zu nennen: P. Bourget: Pascal (Etudes et portraits, Lemerre 1879); Droz: Essai sur le scepticisme de Pascal (Alcan, 1886); Scherer: La religion de Pascal (Etudes litt. cont. T. IX, 1887. C. Lévy); Ravaisson: La philosophie de Pascal (Revue des Deux-Mondes, 15 mars 1887); Brunetière: Etudes critiques, T. I, III, IV, (art. de 1879, 1885, 1889, 1890, Hachette); C. Adam: Etudes diverses sur Pascal (1887, 1888, 1891; cf. die Bibliographie der Ausgabe von Michaut); Rauh: La philosophie de Pascal (Ann. de la Fac. de Bordeaux, 1891); Sully Prudhomme: folgende Artikel in der Revue des Deux-Mondes 15. Juli, 15. October, 15. November 1890 und in der Revue de Paris vom 1. Sept. 1894; Lanson: Pascal (Hist. de la litt. française, Hachette, 1894); Gazier: Pascal et les écrivains de Port-Royal (Historie de la langue et de la litt. française. A. Collin 1897).

Vorlesungen über Pascal hielten: E. Boutroux 1897 und 1898 an der Sorbonne; sie sind in der Revue des cours et conférences 1898 erschienen; Lanson an der Ecole Normale; Nourrisson am Collège de France (la métaphysique de Pascal); A. Betrand an der

[33]) Pascal, Fribourg 1898 p. 7 ff.

Universität zu Lyon; Victor Giraud an der Universität Fribourg im Sommersemester 1898.

Wie stark das Geistesleben in Frankreich jetzt von Pascal beherrscht ist, beweisen endlich verschiedene Zeugnisse bedeutender Gelehrter über ihn. Der jüngst preisgekrönte Dichter Sully Prudhomme[34]) sagt: « Ce qu'il nous importait surtout de reconnaître, c'était la relation proche ou lointaine des idées de Pascal avec les idées modernes et celles que nous avions pu nous former nous-mêmes sur les questions capitales remuées si puissamment par lui ».

Ein Historiker, G. Monod,[35]) rühmt: « Les ouvrages de Vinet ont été, avec les Pensées de Pascal, les livres qui ont le plus influé sur ma vie morale. » Ein Theolog, A. Sabatier,[36]) bekennt: « Le premier livre qui passionna ma jeunesse, ce fut le livre des Pensées, sans nul doute parce qu'il me faisait assister, dans l'âme de Pascal, en la traduisant en paroles de flamme, à cette lutte entre la raison et la foi, entre la conscience et la science dont je commençais moi-même à souffrir. »

Vorbemerkung.

Anthropologie und Psychologie Pascals.

a) Anthropologie.

In seinen anthropologischen Anschauungen ist Pascal von Descartes beeinflusst. Wie dieser sieht er das Wesen des Menschen im Denken. Wie dieser scheidet er scharf Geister- und Körperwelt: Denken und Ausdehnung stehen sich als zwei einander ausschliessende Substanzen verbindungslos gegenüber.

Der Mensch[37]) besteht aus zwei Substanzen verschiedener, ent-

[34]) Revue des Deux Mondes, 15 oct. 1890 p. 760.

[35]) Portraits et Souvenirs, Paris 1897, p. VI.

[36]) Esquisse d'une philosophie de la religion, Paris 1897 p. 4.

[37]) II 73. Nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genres: d'âme et de corps. Car il est impossible que la partie qui raisonne en nous soit autre que spirituelle; et quand on prétendrait que nous serions simplement corporels, cela nous exclurait bien davantage de la connaissance des choses, n'y ayant rien de si inconcevable que de dire que la matière se connaît soi-même.

gegengesetzter Art: aus Leib und Seele oder Geist; Seele und Geist sind bei Pascal identisch.

Das Wesen der Seele ist das Denken. Im Denken besteht die Grösse und Würde des Menschen [38]). Der Gedanke erhebt ihn über den Raum [39]). Der Gedanke ist etwas seiner Natur nach Unvergleichliches [40]).

Aber man muss dem Denken die rechte Richtung geben, man muss gut denken: Das richtige Denken ist Princip der Moral [41]).

Den Menschen nach seiner psychisch-physischen Natur nennt Pascal einen Automaten [42]), eine Maschine [43]). Die denkende Seele erst constituirt das Wesen des Menschen [44]).

Zwischen Körper- und Geisterwelt giebt es keine Verbindung; getrennt stehen sie sich gegenüber.

---

[38]) II 83. La Pensée fait la grandeur de l'homme. II 85. Toute la dignité de l'homme est en la pensée. I 105: L'homme est né pour penser.

[39]) II 84. Ce n'est point de l'espace que je dois chercher ma dignité, mais c'est du réglement de ma pensée. Je n'aurai pas davantage en possédant des terres. Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée je le comprends.

L'homme n'est qu'un roseau le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue parce qu'il sait qu'il meurt.

[40]) II 85. La pensée est donc une chose admirable et incomparable par sa nature.

[41]) II 84. Toute notre dignité consiste en la pensée ... Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale.

L'homme est visiblement fait pour penser; c'est toute sa dignité et tout son mérite, et tout son devoir est de penser comme il faut: or l'ordre de la pensée est de commencer par soi et son auteur et sa fin.

[42]) II 174, 175.

[43]) I 182. Pascal kennt auch auf psychischem Gebiet Vorgänge, die maschinenmässig und automatisch eintreten, d. h. völlig unwillkürlich, wie die Associationen etc. Descartes dagegen bezeichnet nur den Körper als Maschine oder Automaten. Wir sehen, Pascal dehnt die Anwendung dieses Begriffs aus.

[44]) II 85. Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête, car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds; mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée: ce serait une pierre ou une brute. C'est donc la pensée qui fait l'être de l'homme, et sans quoi on ne peut le concevoir. Qu'est-ce qui sent du plaisir en nous? Est-ce la main? est-ce le bras? est-ce la chair? est-ce le sang? On verra qu'il faut que ce soit quelque chose d'immatériel.

b) Psychologie.

Die zwei Hauptvermögen der Seele sind nach Pascal Verstand und Wille oder Geist und Herz[45]); entendement, esprit, raison braucht Pascal synonym, volonté, cœur, instinct und sentiment bezeichnen zwar nicht Identisches, wohl aber Zusammengehöriges und fassen die dem Verstand gegenüberstehende Potenz des geistigen Lebens von verschiedenen Seiten auf.

Raison bedeutet Verstand und Vernunft zugleich; Pascal scheint damit vorzugsweise die Thätigkeit des Verstandes zu meinen.

Die Functionen des Herzens sind nach ihm mannigfach. Es ist Organ des Willens; in „der Kunst zu überreden" will er es mit seinen Launen und Neigungen vom Wissen ausgeschlossen sehen. Sodann bedeutet es das unmittelbare Gefühl, so besonders in den Pensées: durch das Herz erkennen wir die ersten Principien[46]). Hier leistet das Herz dasselbe, was das natürliche Licht[47]) im „L'esprit géométrique". Gemeint ist die Gewissheit des unmittelbaren Gefühls im Gegensatz zu der durch den Verstand vermittelten; die erstere zieht er übrigens der letzteren vor.

---

[45]) I 155.

[46]) II 108. Nous connaissons la vérité non-seulement par la raison, mais encore par le cœur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement qui n'y a point de part, essaye de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point, quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison; cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent. Car la connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres, est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle y fonde tout son discours.

[47]) In dem Maasse als Pascal an der Möglichkeit des Ideals einer durchaus demonstrativen Wissenschaft verzweifelt, weil er meint, alles müsse demonstriert werden können, recurirt er auf das Herz, d. h. auf das unmittelbare Gefühl, durch welches die Principien uns gewiss sind, obgleich wir sie mit dem Verstande nicht als nothwendig einsehen können. Insofern ersetzt in der Begründung der Gewissheit das Herz bei Pascal das natürliche Licht des Cartesius.

Wenn er so dem Herzen das eine Mal Erkenntniss abspricht, das andere Mal zuertheilt, kann man sich dies nur daraus erklären, dass er das gleiche Wort in verschiedener Bedeutung braucht. Endlich ist das Herz Aufnahmeorgan für die religiöse Wahrheit: « C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison; voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au cœur, non à la raison[48]. »

Verstand und Gefühl, jedes hat sein eigenthümliches Verfahren: « La raison agit avec lenteur, et avec tant de vues sur tant de principes lesquels il faut qu'ils soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit et s'égare, manque d'avoir tous ses principes présents. Le sentiment n'agit pas ainsi; il agit en un instant, et toujours est prêt à agir[49]. »

Pascal unterscheidet zwei Arten von Menschen: die einen urtheilen nach dem Gefühl, es sind die feinen Geister; die anderen nach dem Verstand, es sind die Mathematiker. In der Différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse[50]) skizzirt er die verschiedene Wirkungsweise beider. Der feine Geist hat gute Augen, er sieht die Sache auf einmal, er fühlt mit einem sehr zarten, klaren Sinne die zarten, zahlreichen Principien, ohne dass er sie in der Ordnung der Geometrie beweisen könnte; er ist gewöhnt, nach einem einzigen Blick zu urtheilen. Der mathematische Geist schliesst erst, nachdem er die Principien gut gesehen und gehandhabt hat. Selten ist ein feiner Geist zugleich ein mathematischer und umgekehrt.

Geist und Herz — jedes hat seine eigene Methode. Die des Geistes besteht in Principien und Beweisen, die des Herzens darin, dass man bei jedem Punkte, der sich auf das Ziel bezieht, abschweift, um stets auf dasselbe hinzuweisen. Christus, Paulus, Augustin haben diese Methode befolgt. Ebenso Pascal in seinen Pensées[51]).

---

48) II 172.
49) II 176.
50) I 149.
51) II 265.

A.
Pascal, der Mathematiker.

Als Mathematiker behauptet Pascal die Möglichkeit des Wissens auf Grund des natürlichen Lichts und der mathematischen Methode. Letztere leistet der Kunst zu überreden wichtige Dienste.

In heller Freude an der Wissenschaft vertritt er das Recht des Verstandes und des Experiments gegen die Autorität; er theilt die Wissenschaften in historische und dogmatische; dort hat die Autorität, hier der Verstand sein Gebiet.

Aber bereits im Mathematiker kündet sich der Theolog an: Pascal kennt eine ethische Wirkung der Mathematik, die er höher schätzt als diese Wissenschaft selbst.

Streng sondert er schon als Mathematiker das Reich des Glaubens und das der Vernunft, u. z. ordnet er das erstere dem letzteren über. Die Principien der Theologie sind über Natur und Vernunft erhaben. Bei den göttlichen Wahrheiten gilt eine übernatürliche Ordnung. Ist diese Anschauung vielleicht durch seine Erziehung veranlasst? Nach dem Zeugnisse der Schwester Gilberte Perier hatte ein streng religiös gesinnter Vater bereits dem Knaben die Maxime gegeben, dass in Sachen des Glaubens die Vernunft nicht mitzusprechen habe.[52]) Dass Pascal aber in seinen mathematischen Schriften überhaupt auf den Glauben zu sprechen kommt, zeigt seine von Haus aus gläubige Seele, die schon in der Periode seines geistigen Lebens, wo die Mathematik im Vordergrunde seines Interesses stand, mit den Fragen der Religion und des Glaubens sich innerlich beschäftigt hat.

I. Wissen.

1. Möglichkeit des menschlichen Wissens mit Hülfe der mathematischen Methode und des natürlichen Lichts.[53])

Nur was bewiesen ist, verdient unsere Zustimmung.[54])

---

[52]) Sie sagt in ihrer Biographie: «Mon père qui ayant lui-même un très grand respect pour la religion, le lui avait inspiré dès l'enfance, lui donnant pour maxime que tout ce qui est l'objet de la foi ne le saurait être de la raison et beaucoup moins y être soumis».

[53]) I 123. De l'esprit géométrique, 1655?

[54]) I 155. On ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées.

Wer liefert uns vollkommene Beweise? Allein die Methode der Geometrie oder die mathematische Methode[55])

Allerdings giebt es eine noch höhere, vollendetere Methode; sie besteht in einem Doppelten: erstens alle Ausdrücke sind zu definieren, zweitens alle Sätze sind zu beweisen. Diese wahre Methode, welche Beweise in höchster Vollkommenheit führen würde, ist aber praktisch unausführbar; was über die Geometrie hinausgeht, das übersteigt unsre Kräfte[56]); denn es ist klar, dass die ersten Ausdrücke, welche man definieren wollte, schon frühere, zu ihrer Erklärung dienliche voraussetzen würden, und dass ebenso die ersten Sätze, welche bewiesen werden sollten, andere vorangehende voraussetzten, und so würde man nie zu den ersten gelangen. Man kommt, je weiter man die Untersuchung treibt, auf gewisse ursprüngliche Wörter, welche man nicht mehr definieren kann, und auf so klare Principien, dass man keine anderen findet, die noch klarer wären, um jene zu beweisen. Hiernach scheint es, dass die Menschen in einer natürlichen, unabänderlichen Unmacht sind, irgend eine Wissenschaft in schlechthin vollendeter Ordnung zu behandeln. Aber daraus folgt nicht, dass man jede Ordnung aufgeben soll. Denn es giebt eine solche, die der Geometrie, welche unter der Wahrheit steht, sofern sie weniger überzeugend, aber nicht sofern sie weniger gewiss ist. Sie definiert nicht alles und beweist nicht alles; hierin ist sie jener untergeordnet; aber sie setzt nur klare und durch das natürliche Licht[57]) gewisse Dinge voraus;

---

[55]) Dreydorff: „Pascal gebraucht Geometrie öfter als gleichbedeutend mit Mathematik."

[56]) I 124. Ce qui passe la géométrie nous surpasse.

[57]) Das natürliche Licht ist bei Cartesius eine intellectuelle Anlage, vermöge deren die obersten Axiome dem Verstand unmittelbar einleuchtend und gewiss sind; auch oberste Grundsätze auf practischem Gebiet werden darauf zurückgeführt. Nach Klöpel „Das lumen naturale bei Descartes" (Dissertation, Leipzig 1896) ist lumen naturale bei Cartesius:

A: der natürliche Verstand im Gegensatz zum lumen supernaturale fidei.

B: a) Verstandesthätigkeit im Gegensatz zu den Sinnen;
b) gesunder Menschenverstand, der nichts weiss von bewusster Anwendung logischer Gesetze;
c) in gewissem Gegensatz zu deductio, conclusio, accurata demonstratio.

darum ist sie vollkommen wahr, indem die Natur sie stützt, wenn es an der Rede fehlt. Diese vollkommenste Methode, die der Mensch erreichen kann, definiert alles ausser dem Klaren, von jedermann Angenommenen und beweist alles ausser dem allgemein Bekannten.

Solche Begriffe, welche die Geometrie nicht definiert, sind Zeit, Raum, Bewegung, Zahl, Gleichheit und viele ähnliche, weil diese Ausdrücke für jeden, der die Sprache versteht, die Sache, welche sie bedeuten, so natürlich bezeichnen, dass jede nähere Erklärung sie eher dunkler machen als aufhellen würde. Man kann z. B. keine Definition des „Seins“ geben; denn man kann kein Wort definieren, ohne anzufangen: „es ist“. Um also das Sein zu definieren, müsste man sagen: „es ist“ und so das zu Definierende in der Definition anwenden. Hieraus ist klar, das es Worte giebt, welche unmöglich definiert werden können; und wenn die Natur diesem Mangel nicht durch die Gleichheit der Vorstellung, welche sie allen Menschen gab, abgeholfen hätte, so wären alle unsere Ausdrücke verwirrt; während man so sie mit derselben Zuversicht und Gewissheit verwendet, als ob sie ganz unzweideutig wären, weil die Natur selbst ohne Worte uns eine bestimmtere Einsicht davon gegeben hat als diejenige, welche die Kunst durch unsere Erklärungen uns verschafft.

Wir sehen, nach Pascal beruht alles Wissen im letzten Grunde auf einem Gegebenen, alle Wissenschaft — die Mathematik ist ihm die Wissenschaft schlechthin! — auf undefinirbaren Begriffen und undefinirbaren Axiomen. Ueber diese giebt das natürliche Licht Aufschluss. Sie bilden gleichsam den festen Grund, auf welchem der Mensch mit Hülfe der mathematischen Methode das Gebäude des Wissens errichten kann.

2. Die Kunst zu überreden.[58])

Auf zwei Wegen dringen Ueberzeugungen in die Seele: durch den Verstand und den Willen. Der natürlichste Weg ist der des

---

Im Gebiete der Geometrie schliesst sich Pascal dem cartesianischen Sprachgebrauche an: die mathematischen Axiome sind intuitiv gewiss im Gegensatz zu der demonstrativen Gewissheit.

[58]) I 155. De l'art de persuader, 1657 oder 58.

Verstandes, man sollte nie einer Wahrheit beipflichten, bevor sie nicht durch Beweise dargelegt ist; aber der gewöhnlichste Weg ist der des Willens, denn alle Menschen sind fast immer geneigt, nicht wegen der Beweiskraft, sondern aus Neigung sich für eine Ansicht zu bestimmen. Dieser Weg ist niedrig, unwürdig und ungehörig; auch verwirft ihn alle Welt: jeder behauptet, nur das zu glauben und selbst nur das zu lieben, von dem er weiss, dass es Glauben und Liebe verdiene.

Verstand und Wille haben jedes ihre Principien, der Verstand natürliche, allgemein anerkannte Wahrheiten — z. B. das Ganze ist grösser als seine Theile — und mehrere nicht allgemein anerkannte Axiome, die aber, einmal zugegeben, wenn auch falsch, ebenso gewaltig sind, den Glauben zu erwecken, als die wahrhaften. Die Principien des Willens sind gewisse natürliche, allen gemeinsame Wünsche — z. B. das Verlangen, glücklich zu sein — und besondere Neigungen, die, da sie uns gefallen, trotz ihrer Verderblichkeit stark genug sind, den Willen zum Handeln zu treiben.

Um nun eine Person zur Ueberzeugung zu bringen, muss man einerseits sie kennen, welche Grundsätze sie hat, welche Gegenstände sie liebt, anderseits die Berührungspunkte beachten, welche der Gegenstand, von dem man überzeugen will, mit anerkannten Principien oder Neigungen hat. Leicht kann man von den Dingen überzeugen, die man als in enger Beziehung entweder mit den Principien des Verstandes oder mit denen des Willens nachweisen kann; besonders leicht von den Gegenständen, die mit beiden Principien in Verbindung stehen. Was aber weder zu unseren Ueberzeugungen noch zu unseren Vergnügungen in irgend einem Verhältnisse steht, ist uns widerlich, scheint uns falsch und fremd. Bei Dingen, welche zwar auf anerkannten Wahrheiten beruhen, zugleich aber unseren liebsten Neigungen zuwiderlaufen, entsteht ein unentschiedenes Schwanken zwischen Wahrheit und Vergnügen, wobei zumeist das letztere siegt. „Diese gebieterische Seele, die sich rühmte, nur nach Vernunftgründen zu handeln, folgt in schimpflicher, blinder Wahl dem Verlangen

eines verdorbenen Willens, so stark sich auch der aufgeklärteste Verstand dagegen sträuben mag."

Solange daher die Menschen sich mehr durch die Neigung als durch den Verstand zu ihrem Handeln bestimmen lassen, besteht auch die Kunst zu überreden ebenso in der Kunst zu gefallen als in der zu überzeugen.

Die Kunst zu gefallen ist unvergleichlich schwieriger, feiner, nützlicher und bewundernswürdiger. Pascal will sie nicht behandeln, weil er sich nicht stark genug dazu fühlt. Der Grund dieser äussersten Schwierigkeit besteht darin, dass die Principien des Vergnügens nicht fest und sicher stehen; sie sind verschieden bei jedem Menschen, und bei jedem einzelnen mit so grosser Mannigfaltigkeit veränderlich, dass kein Mensch je von einem anderen so verschieden ist, als der Mensch von sich selbst in verschiedenen Zeiten. Mann und Frau, arm und reich, Fürst, Krieger, Kaufmann, Bürger, Bauer, Alte, Junge, Gesunde, Kranke — alle haben verschiedene Vergnügungen.

Pascal will die Kunst geben, welche die Verbindung nachweist, in der die Wahrheiten mit den Principien des Wahren oder des Vergnügens stehen. Er nennt sie: „Kunst zu überreden". Sie besteht in zwei Momenten: alle Namen, die man anwendet, zu definiren; alles zu beweisen, indem man in Gedanken stets die Definition an die Stelle des Definirten setzt.

Wir sehen, die Kunst zu überreden kommt schliesslich auf die mathematische Methode hinaus, deren Pascal so gewiss ist, dass er sagt: „Die Methode, nicht zu irren, wird von aller Welt gesucht. Die Logiker behaupten, zu ihr zu führen, die Mathematiker allein gelangen zu ihr, und ausserhalb ihrer Wissenschaft und dessen, was sie nachahmt, giebt es keine wahrhaften Beweisführungen."

3. Eintheilung der Wissenschaften.
Das Gebiet des Verstandes.

In der Vorrede zur Abhandlung über das Leere,[59]) wo er besonders frisch und warm das Recht des Verstandes und des

[59]) I 91.

Experiments gegen die allzu grosse Achtung vertheidigt, die man in den der Erfahrung und den Sinnen unterworfenen Wissenschaften den Alten zollt, giebt er eine Eintheilung der Wissenschaften. Er scheidet genau das Gebiet der Autorität und das des Verstandes.

Er theilt die Wissenschaften erstens in historische: hier will man nur wissen, was dieser oder jener Schriftsteller gesagt hat, und zweitens in dogmatische: hier will man verborgene Wahrheiten entdecken. Zu ersteren rechnet er Geschichte, Geographie, Rechtswissenschaft, Sprachen und besonders die Theologie. Hier geben nur die Bücher Aufschluss. Hier ist die Autorität an ihrem Platz. Anders ist es mit den Wissenschaften, die den Sinnen anheimfallen. Hier hat der Verstand allein sein Recht. Hierher gehören Geometrie, Arithmetik, Musik, Naturlehre, Arzeneikunde, Baukunst und alle der Erfahrung und dem Denken unterworfenen Wissenschaften. Diese Gegenstände sind der Kraft des Geistes angemessen, sie sind sein Bereich, in dem er sich frei bewegen und fruchtbar erweisen kann in unaufhörlichen Entdeckungen. Hier ist ein steter Fortschritt, eine beständige Erweiterung und Vervollkommnung. Im Gegensatz zum Instinkt der Thiere, der sich immer gleich bleibt — die Bienen bildeten ihre Zellen vor tausend Jahren ebenso wie heut —, vermehren sich die Leistungen der Vernunft unaufhörlich. Die ganze Menschheit kann man ansehen als einen Menschen, der immer lebt und lernt. „Die wir die Alten nennen, waren in der That neu in allen Dingen und bildeten eigentlich das Kindesalter der Menschheit; und da wir zu ihren Kenntnissen die Erfahrungen der folgenden Jahrhunderte gefügt haben, so sind wir es, in welchen das Alterthum zu suchen ist, welches wir in jenen hochachten“.[60]) „Welche Macht auch das Alterthum bildet, die Wahrheit muss stets den Vorzug haben, auch wenn sie erst neu entdeckt ist, weil sie immer älter ist, als alle Meinungen, die man je über sie gehabt hat, und es würde ein Verkennen ihres Wesens sein, wenn man sich einbilden wollte, sie hätte erst da zu sein angefangen, da sie anfing, erkannt zu werden.“[61])

[60]) I 98.

[61]) I 101.

4. Ethische Wirkung der Mathematik.[62])

Princip der Mathematik in ihren drei Gebieten: Mechanik Arithmetik und Geometrie, ist der Begriff der doppelten Unendlichkeit, einer Unendlichkeit der Grösse und der Kleinheit. „Welche Bewegung, welche Zahl, welchen Raum, welche Zeit man annehme, es giebt stets ein Grösseres und ein Kleineres, so dass sie sich also alle zwischen dem Nichts und dem Unendlichen halten und stets von diesen Extremen unendlich weit entfernt sind“[63]). Wir können diese Unendlichkeit nicht beweisen, aber durch das natürliche Licht erkennen wir sie. „Die, welche diese Wahrheiten deutlich einsehen, können die Grösse und Macht der Natur bewundern in dieser doppelten Unendlichkeit und aus diesem wunderbaren Gedanken sich selbst kennen lernen als gestellt zwischen eine Unendlichkeit und ein Nichts von Ausdehnung, Bewegung und Zeit. Daraus kann man seinen Werth kennen lernen und Gedanken bilden, die mehr werth sind als die ganze übrige Mathematik.“[64])

II. Glauben.

1. Die Principien der Theologie.

Die Principien der Theologie, die, wie wir oben sahen, nach Pascal eine historische Wissenschaft ist, sind über Natur und Vernunft erhaben. Der menschliche Geist, zu schwach, um durch eigene Kraft dahin zu gelangen, kann diese hohen Einsichten nur erreichen, wenn er durch eine allmächtige, übernatürliche Kraft zu ihnen erhoben wird. Die Vernunft hat hier nur zu schweigen und sich unterzuordnen der Autorität der heiligen Bücher, welche die Wahrheit enthalten. In der Vorrede zur Abhandlung über das Leere[65]) sagt Pascal: „Mais où cette autorité a la principale force, c'est dans la théologie, parce qu'elle y est inséparable de la vérité, et que nous ne la connaissons que par elle: de sorte que pour donner la certitude entière des matières les plus incompréhensibles

[62]) I 136 ff.
[63]) I 137.
[64]) I 147.
[65]) I 92.

à la raison, il suffit de les faire voir dans les livres sacrés; comme pour montrer l'incertitude des choses les plus vraisemblables, il faut seulement faire voir qu'elles n'y sont pas comprises; parce que ses principes sont au-dessus de la nature et de la raison, et que, l'esprit de l'homme étant trop faible pour y arriver par ses propres efforts, il ne peut parvenir à ces hautes intelligences, s'il n'y est porté par une force toute-puissante et surnaturelle.» In der Theologie gilt allein die Autorität der Schrift und der Väter. Hier neue Dinge einzuführen, ist nichts als thörichter Uebermuth [66]).

2. Die übernatürliche Ordnung.

Bei den göttlichen Dingen gilt eine andre Ordnung als bei den natürlichen; bei letzteren hat der Verstand, bei ersteren das Herz das erste Wort [67]).

Die göttlichen Wahrheiten sind über die Natur unendlich erhaben. Sie sind der Kunst zu überzeugen nicht zu unterwerfen. „Gott allein vermag sie in die Seele einzuflanzen, und zwar in der Weise, wie es ihm gefällt. Er hat gewollt, dass sie aus dem Herzen in den Verstand übergehen und nicht aus dem Verstande in das Herz, um dieses hochmüthige Vermögen des Verstandes zu demüthigen, das sich anmasst, über Dinge richten zu wollen, die der Wille wählt; und um diesen schwachen Willen zu heilen, der durch seine unreinen Begierden ganz verderbt ist. Daher kommt es, dass man, wenn man von menschlichen Dingen spricht, sagt: man muss sie kennen, um sie zu lieben, was zum Sprichwort geworden ist. Die Heiligen sagen dagegen, wenn sie von göttlichen Dingen reden: man muss sie lieben, um sie zu erkennen, und man dringe zur Wahrheit nur durch die Liebe“ [68]). Diese Ordnung ist ganz entgegengesetzt der Ordnung, die bei natürlichen Dingen den Menschen recht sein sollte. Dennoch haben sie dieselbe verkehrt: sie thun bei den menschlichen Dingen, was sie bei den

---

[66]) I 94. Il faut confondre l'insolence de ces téméraires qui produisent des nouveautés en théologie. Les inventions nouvelles sont infailliblement des erreurs dans les matières théologiques.

[67]) I 155ff.

[68]) I 156. On n'entre dans la vérité que par la charité.

göttlichen thun sollten; wir glauben wirklich fast nur, was uns gefällt. Daher der Widerwille gegen die Wahrheit der christlichen Religion, die unseren Freuden ganz entgegengesetzt ist. Um diese Unordnung durch eine Ordnung zu strafen, theilt Gott sein Licht den Seelen nicht eher mit, als bis er die Auflehnung des Willens mit einer himmlischen Sanftmuth gedämpft hat, die ihn entzückt und fortreisst.

Wir sehen, nach Pascal heisst es bei den natürlichen Dingen: „Aus dem Kopf ins Herz!“ bei den göttlichen dagegen: „Aus dem Herzen oder durch den Willen in den Kopf!“

Diese Anschauung finden wir in der „Kunst zu überreden.“ Diese Schrift fällt allerdings in die letzte Zeit seines Lebens. Faugère datirt sie 1657 oder 58. Dreydorff bemerkt darin ein starkes Zurücktreten des rein philosophischen Interesses. Schon die Fragestellung, wie man die Menschen überreden könne, verrate den Apologeten, den Theologen. Nach ihm fällt diese Abhandlung in die Zeit der Gemeinschaft Pascals mit Port-Royal, näher in die Zeit seines Schwankens zwischen Montaigne und Port-Royal. Dass aber Pascal bereits früher in heiligen Dingen das Herz obenan gestellt hat, entnehmen wir den Worten seiner Schwester: « Il (Pascal) disait que l'Écriture sainte n'était pas une science de l'esprit, mais une science du cœur, qui n'était intelligible que pour ceux qui ont le cœur droit et que tous les autres n'y trouvent que de l'obscurité » [69]).

---

[69]) I 370.

XIV.

Die Naturphilosophie des Th. Hobbes in ihrer Abhängigkeit von Bacon.

Von

Max Köhler.

Die Philosophie des Thomas Hobbes, wie sie in dem Geiste ihres Urhebers in dem Aufbau einer universalen Wissenschaft sich vollendete, empfing die entscheidenden Begriffe und Methoden, die ihre Durchführung ermöglichten, von der mathematischen Physik des siebzehnten Jahrhunderts. Der Zusammenhang, in welchem er, aufsteigend nach geometrischer Methode von den allgemeinsten

---

Seitdem durch die Arbeiten von Ferdinand Tönnies („Anmerkungen zu der Philosophie des Th. Hobbes" in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie 1879 f., Kritik von Robertson i. Philos. Monatsheften Bd. XXIII, „Hobbes" in der Deutschen Rundschau 1889, Monographie über „Hobbes", Stuttgart 1896) ein erneutes Studium auch der theoretischen Philosophie des Hobbes eingeleitet wurde, ist das Dunkel, das so lange über dem Materialismus und der Naturphilosophie dieses Denkers lag, durch die weiteren Untersuchungen von Lasswitz (Geschichte der Atomistik, Hamburg-Leipzig 1890) und insbesondere von W. Dilthey (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XIII, Heft 4) gehoben worden. Der folgende Aufsatz, der eine umfassendere Analyse der Hobbes'schen Philosophie vorbereiten soll, ist durch diese letztgenannte grundlegende Studie angeregt; durch eine eingehendere Verfolgung der Beziehungen, in denen das System des Hobbes zu Baco einerseits, zu der mechanischen Naturerklärung seines Zeitalters andrerseits steht, möchte ich einigen der Gesichtspunkte nachgehen, die von Dilthey in seiner Abhandlung entwickelt worden sind.

Eigenschaften der Körper, nun als der Erste unter den Neueren fortschritt zu einer Regulirung der Gesellschaft als einer methodischen Ermittelung der Gleichgewichtsbedingungen dieses „künstlichen Körpers“ — dieser systematische Zusammenhang ist durch das Vorbild der Mechanik des Galilei und des Descartes'schen Wissenschaftsideal bedingt. Nie hätte diese Abhängigkeit übersehen werden sollen, wie es doch so vielfach geschehen ist. Freilich, der Charakter seiner Schriften, wie sie zum grösseren Theil politischen Tendenzen dienten und so rücksichtslos scharf in die Kämpfe der Parteien eingriffen, war nicht geeignet, den Leser zu einem ruhigen und vorurtheilslosen Studium der allgemeinen Ideen, in die sie eingegliedert waren, fortzuführen. Wer in ihnen Antwort suchte auf Fragen, die über die Gegensätze dieser Welt hinausreichten, fand sich zurückgestossen von der Kühle, die ihn hier umgab. Diese Schriften waren nicht gleich denen des Descartes durchweht von dem Atem einer grossen Seele, seine Demonstrationen nicht durchglüht von jener Gottesliebe, in der Spinoza seinen Frieden fand. Sie waren hart und liessen kalt. In ihnen wirkte, was in den Kämpfen dieser Zeit lebendig war. Daher denn die geschichtlich bedeutsamste Leistung des Hobbes in seiner schöpferischen Erneuerung des radikalen Naturrechtes liegt: in der Schätzung der Zeitgenossen — im Guten wie im Schlimmen — trat schon die Staatslehre aus dem Rahmen der übrigen Schriften, als ein Werk für sich, hervorgegangen aus dem politischen Leben, und bestimmt, dasselbe rückwirkend zu gestalten.

Und hierzu trat ein zweites Moment. Das Verhältniss, in welchem Hobbes zu der mathematischen Physik steht, ist ein durchaus unterschiedenes von dem eines Descartes oder Leibniz. Die Geschichte verzeichnet ihn nicht unter denen, die schöpferisch in den Gang des Naturerkennens eingegriffen haben. Er war kein Physiker, nie ist er einer geworden. Nicht ein specifisches Interesse, nicht eine specifische Begabung verband ihn mit der neuen Wissenschaft. Erst auf der Höhe seines Lebens, als ein Vierzigjähriger, nachdem er in humanistischen Studien schon seinen politischen Interessen nachgegangen war, wurde er von ihrem Geist ergriffen. Er erfasste sie, wie sie ihm als ein Ganzes entgegentrat; nie hat er

vermocht, sie sich in ihrer Totalität, in dem ganzen Umfang ihrer Sätze und Methoden anzueignen. In seinen astronomischen Anschauungen gelangte er nicht zu der Annahme der Keplerschen Gesetze; seine Ablehnung der Atomistik verschloss ihm das Verständniss der grossen Arbeiten von Pascal und Boyle; der analytischen Geometrie des Descartes und der Ausbildung der algebraischen Methoden durch Wallis gegenüber verharrte er rückständig auf dem Standpunkt des Jos. Scaliger. Und bewegte sich sein Denken in der Richtung, in der die Wissenschaft dann fortgeschritten ist, so fehlten ihm doch gänzlich die Mittel der Durchführung allgemeiner Hypothesen, in ihnen erwog er nur die Möglichkeiten principieller Lösungen. Und diese Unbestimmtheit im Detail ist entscheidend für seine isolirte Position innerhalb der Geschichte der Physik.

Was war es nun aber, das diesen von politischen Ideen und Realitäten ganz anderer Art erfüllten Kopf zu mathematischen Reflexionen und physikalischen Untersuchungen zog? zu Aufgaben und Problemen, denen seine Kraft doch nicht gewachsen war, zu denen er nie ein inneres Verhältniss gewann, ja denen gegenüber er stets ein Dilettant geblieben ist?

Hobbes hat in seinem höchsten Alter zweimal versucht, den Gang seiner Entwickelung und seines Lebens in kurzen Abrissen autobiographisch darzustellen. Eine ausführlichere Skizze, die auch auf ihn letzthin zurückgeht, ist uns von der Hand seines Freundes J. Aubrey erhalten. Aber gerade in Bezug auf den Ausgangspunkt seines philosophischen Denkens, auf die Anfänge desselben, sind die Nachrichten im Ganzen nicht in einer äusseren Einstimmigkeit. Sehen wir aber von den Differenzen unter ihnen ab und heben wir nur das Gemeinsame hervor, so können wir ihnen doch die Thatsache entnehmen, dass das erste gründliche mathematische Studium des Hobbes nicht zugleich mit der Ausbildung der Hauptsätze seiner Naturphilosophie verbunden war.[1] Ob es derselben nun voran-

[1] I p. XIV, XXVI (Opp. philosophica, quae latine scripsit, ed. Molesworth, London 1839—1845) verlegen die Lectüre des Euklid in die Zeit der zweiten französischen Reise, und zwar betonen beide Stellen ausschliesslich das Vor-

ging oder folgte: es gab eine Zeit, in der Hobbes in dem syllogistischen Verfahren der Mathematik, wie sie von evidenten Axiomen und Definitionen in zwingenden Schlüssen zu weiteren Sätzen schreitet, das formale Vorbild eines jeden strengen wissenschaftlichen Systems erblickte. Das sieghafte Recht der Anwendung dieser gedanklichen Folgerungen auf Gegenständliches war zunächst nicht das treibende Moment jenes Enthusiasmus für die Geometrie, der alle späteren Schriften des Hobbes durchzieht; erst in der Verbindung des mathematischen Schliessens mit naturphilosophischen Reflexionen war es als solches wirksam; zugleich jedoch entstand das Problem dieses Rechtes. Die erste uns erhaltene Zusammenfassung seiner Naturansicht zeigt diese innere Verbindung nicht.[2]) Obschon sie sich in der äusseren Darstellung eng an das Muster des Euklid hält, weist doch deren Inhalt keinen tieferen Einfluss des neuen Geistes auf als die staatswissenschaftlichen Sätze des Werkes „Ueber den Bürger“ oder des „Leviathan“. Und fragen wir nach dem psychologisch primären Motiv dieser Darstellungsweise „modo geometrico“ aller, auch der politischen Lehren, so wissen wir nicht, ob das Bedürfniss der formalen Strenge in der Ableitung der rechtlichen Doktrinen diesen systematischen Kopf zu dem Studium der Mathematik führte, oder ob vielmehr

---

bildliche der Methode („delectatus methodo illius, non tam ob theoremata illa“). Erst während seines dritten Pariser Aufenthaltes habe er begonnen, die Principien der Naturphilosophie zu studiren. Doch fügt I p. XXVIII hinzu, dass Hobbes die grundlegende Einsicht von der alleinigen Realität der Bewegung in der Natur schon vorher erworben habe. I p. XXI und LXXXIX heben nun hervor, dass in der Aufgabe einer Analyse dieser alles begründenden Bewegung das Motiv seines Studiums der Mathematik gelegen war („Deinde ut cognosceret varietates et rationes motuum ad geometriam cogebatur“). Diese beiden Angaben sind vereinbar, wenn man sie nicht als chronologische Datirungen nimmt, sondern in ihnen den Ausdruck einer Schätzung der Mathematik unter verschiedenen Gesichtspunkten erblickt.

[2]) „A short tract on first principles“. Von Ferd. Tönnies aufgefunden und als Appendix I seiner Ausgabe der „Elements of law“ Oxford 1888 ediert. Es ist die Aufgabe unseres Aufsatzes, in Uebereinstimmung mit der chronologischen Bestimmung von Tönnies nachzuweisen, dass die Abfassungzeit dieses kurzen Tractates vor der Aufnahme der neuen mechanischen Ideen liegt und in seinem Inhalt durch die Naturanschauung Bacos bestimmt ist.

die zufällige Beschäftigung mit dieser ihn das überwältigende Vorbild jedes sicheren Wissens in ihr erblicken liess. In den Discussionen über Herrenrechte und Unterthanenpflichten, von denen das siebzehnte Jahrhundert erfüllt war, in den widerstreitenden Systemen der Rechtstheorien war ja die Aufgabe einer allgemeingiltigen Methode enthalten. Aber die Vorreden und die Anmerkungen zu der Uebersetzung des Thukydides, in denen Hobbes schon Stellung zu dem grossen Thema seines Lebens nimmt, lassen die Tendenz auf eine solche zwingende Schärfe nicht erkennen; wie denn auch sein Biograph den zufälligen Anlass der Euklid-Lectüre hervorhebt.[3]) Eine sichere Entscheidung vermögen wir in dieser Hinsicht nicht zu fällen; doch bleibt das Eine, sofern wir unseren Quellen vollen Glauben schenken dürfen, bestehen, dass die Schätzung, die Hobbes der mathematischen Construction entgegenbrachte, zunächst ihrer Form, nicht ihrem Inhalt galt, dass jedenfalls der materielle Gehalt seiner Naturphilosophie nicht in der grossen wissenschaftlichen Bewegung seinen Ursprung nahm, die in Kepler und Galilei sich vollendete.

Waren nun vielleicht die ersten Impulse einer naturalistischen Weltansicht in der Abhängigkeit von der epikureischen Tradition gegeben, die ihn, den Humanisten, beständig doch umgab, deren naturrechtliche Lehren er so ausgiebig verwerthete? Hobbes sagt es uns nicht. Doch möchte es mir scheinen, als sei in seiner Ablehnung des atomistischen Systems, an der er immer festgehalten hat, in der Thatsache, dass ein bestimmter Einfluss des Lukrez auf die entscheidenden Züge seines Weltbildes nicht nachweisbar, ja zum Theil — wie sich zeigen wird — ausgeschlossen ist, eine Antwort auf diese Frage enthalten. Was Hobbes den Meinungen der Alten hätte entnehmen können, war ihm auch in der stoischen Literatur gegenwärtig.

---

[3]) J. Aubrey, Letters by eminent persons, London 1813, II 604; doch ist diese Notiz mit Vorsicht aufzunehmen. Vgl. Tönnies, Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philosophie 1879, 461, Robertson, Hobbes, Edinburgh and London 1886, 31ff., G. Jaeger, Ursprung der modernen Staatswissenschaft, Archiv für Geschichte der Philosophie XIV, 545f.

Aber stärker als die antiken Ueberlieferungen mussten auf den Mann, der so ganz in den Aufgaben der Gegenwart lebte, die Systeme der Naturphilosophie wirken, die das Zeitalter der Renaissance hervorgebracht hatte. Und keines von denselben trat ihm so unmittelbar, so lebendig entgegen, wie das des Francis Bacon. Hier konnte er eine universale Auffassung des Menschen und seines Zusammenhanges mit der Natur finden. Und dürfen wir von dem Charakter seines eigenen späteren Systems auf die Motive schliessen, die seiner inneren Structur zu Grunde liegen, so können wir, gleichsam nachzeichnend, wohl die Nothwendigkeit begreifen, mit welcher der Politiker und der Historiker zu einer Aufnahme der naturphilosophischen Lehren fortgeschritten ist, die Baco ihm bot.

Hobbes steht mitten in jener Bewegung, die, ausgegangen von den Stürmen der Reformation und dem Streit der Confessionen, sich nun zu einer selbständigen Darstellung der geistigen Welt erhoben hatte. In Bacos Essays hat ihre Tendenz, die politische und moralische Ordnung der neuen Gesellschaft loszulösen von dem Hintergrund einer theologischen Weltanschauung, schon sichtbare Gestalt gewonnen. Hobbes verlieh ihr den schärfsten Ausdruck.

Seine Geburt fiel in das Zeitalter der englischen Renaissance; als Humanist wuchs er auf in dem Studium der heidnischen Literatur, er nahm den utilitarischen Geist des Baco auf: nie hat ihn ein inneres Verhältniss mit den Glaubenssätzen des Christenthums verbunden. Möchte man bisweilen ein tieferes Interesse, ein persönliches Bedürfniss in seinen weitschichtigen Auseinandersetzungen mit den Lehren der Kirche und der heiligen Schrift vermuten, so entstanden diese doch aus der geschichtlichen Nothwendigkeit, mit dem christlichen Glauben als einer gegebenen Thatsächlichkeit zu rechnen. Wie er es in der Dedication seines politischen Hauptwerkes selbst bezeichnet: „Was über das Reich Gottes hinzugefügt ist, geschah in der Absicht, zwischen den Geboten Gottes, die er in der Natur, gegeben und den Gesetzen Gottes, welche in der heiligen Schrift überliefert werden, keinen Schein eines Wider-

streites bestehen zu lassen"[4]). Und wenn dieser harte, jeder Art von mystischen Gefühlen feindliche Geist zu der Feststellung eines Canons religiöser Sätze schritt, der das Gemeinschaftliche der streitenden Confessionen in sich begriff und so die Grundlage eines Friedenszustandes unter ihnen zu bilden vermochte, so bewegte er sich in einem parallelen Vorgang wie Herbert von Cherbury. Nur von einer ganz entgegengesetzten Schätzung des frommen Empfindens aus. Für Hobbes ist dasselbe ein geschichtliches Phänomen, das er psychologisch zu erklären unternimmt. Er findet die vornehmlichsten Wurzeln der Gottesvorstellung in der Furcht vor unsichtbaren Mächten und in der Ohnmacht des menschlichen Verstandes, der die unendliche Reihe in dem Rückgang auf die natürlichen Ursachen nicht auszudenken vermag[5]). Innerhalb seines naturalistischen, ganz auf die Erfahrung eingeschränkten Standpunktes lehnt er alle Aussagen über transcendente Fragen als keiner wissenschaftlichen Demonstration fähig ab. Schon in Baco hatten sich Ahnungen von Antinomien erhoben, die entspringen, wenn der menschliche Geist das Unerfahrbare denkbar machen will[6]). Hobbes betont noch schärfer diese Grenzen des wissenschaftlichen Denkens; als ein endliches Wesen vermag der Mensch nur Endliches zu begreifen. Gott offenbart sich uns in den Gesetzen, durch die er die Natur regiert, und sie sind der alleinige Gegenstand strenger Wissenschaft. Auf sie muss auch, sofern es eine allgemeingültige Demonstration der Moral und der Politik giebt, das System derselben aufgebaut werden.

Aber das Entscheidende für Hobbes, das, was ihn von Baco trennt und in jene Sphäre führt, die Machiavelli repräsentirt, liegt

---

[4]) II, 139. Es tritt noch ein anderes, ein persönliches Motiv hinzu. Hobbes glaubte sich immer von der Geistlichkeit verfolgt, stets befand er sich in bitterem Kampfe mit ihr. Wie er aber keine Märtyrernatur war, wollte er seinen Feinden nicht die schärfsten Waffen in die Hände geben. Vgl. seinen Rath an den Leser II 151, sich lieber den gegenwärtigen Staatszuständen anzubequemen, als in persönlicher Aufopferung für spätere Zeiten und fremde Menschen bessere zu erkämpfen. Ueber die Religiosität des Hobbes richtig F. A. Lange, Geschichte des Materialismus I[6] 244, 283f.

[5]) III 45, 83, 89, I 334ff.

[6]) Nov. org. lib. I, Aphorism. 48.

in seiner tief pessimistischen Werthung der Menschennatur. Vielleicht bei keinem unter den neueren Denkern ist der Gegensatz, in welchem sie sich zu der anthropocentrischen Weltbetrachtung des Mittelalters befinden, so schroff, wie bei ihm. Auch der Mensch ist nur eins unter den natürlichen Geschöpfen, und da er mit Klugheit und Verstand begabt ist, der eine Herrschaft über die Mittel ermöglicht, das gefährlichste und grausamste von allen. In ihm regieren die animalischen Triebe und der Eigennutz; keine sittliche Potenz hebt ihn empor aus dieser irdischen Materie; so wenig das Denken das Göttliche zu erfassen vermag, so wenig reicht der handelnde Mensch hinüber in eine höhere, reinere Welt. Hobbes selbst war eine leidenschaftliche und innerlich unruhige Natur, die auch auf dem engeren Gebiet der wissenschaftlichen Arbeit durch literarische Eifersucht und zahllose bis an das Ende seines Lebens dauernde polemische Auseinandersetzungen den Frieden sich zerstörte. In ihm lebte etwas von dem düsteren Temperament seines Vaters fort, der, ein Landgeistlicher, wegen einer Gewaltthat fliehen musste, die er im Jähzorn begangen. Und wie nun Hobbes in den Bürgerkriegen seines Vaterlandes, in der Mordthat Ravaillac's, die auf allen Gemütern lastete, als er Frankreich zum ersten Mal betrat, sah, wessen die entfesselte Menschennatur fähig war, entstand ihm die grosse Aufgabe seines Lebens, die Mittel der Bändigung dieser Bestie im Menschen zu finden. Aber Mittel, die in den Eigenschaften seiner Natur selbst gelegen waren. In den Schriften der Alten, in den Ländern verschiedener Völker hatte er sie zu erforschen gesucht; aber Geschichte und Beobachtung gaben nur singuläre Erfahrungen. Sie reichten nicht aus zu der Construction einer Rechtsordnung, die in festen Principien begründet war und entrückt dem Kampfe der Ueberzeugungen die unerschütterliche Grundlage einer strengen Demonstration der politischen Sätze zu bilden vermochte. Hobbes musste weiter zurückgehen. Denn das Wesen der menschlichen Natur, wie sie aus den animalischen Trieben sich entfaltet, ist an die Sinnlichkeit gebunden: in den physiologischen Zuständen sind die Bedingungen seiner Art gegeben. Alles Leben des Geistes ist her-

vorgegangen aus den elementaren Wahrnehmungen und Strebungen; diese selbst aber sind Functionen des organischen Körpers.

Und hier haben wir den Punkt erreicht, von welchem Hobbes von den politischen Thatsachen aus hindurch schritt zu der Unterordnung derselben unter die natürliche Wirklichkeit und zu dem Versuch, die Gesetze dieser als das einzige sichere Wissen auch auf die Structur der Gesellschaft zu übertragen. Der Mensch als eine psychophysische Einheit bildet den Ausgangs- und den Mittelpunkt seines Studiums der Natur. Wie er es selbst hervorhebt, war es das Problem der Sinneswahrnehmung, das ihn zu der Naturphilosophie führte[7]). Und, schliessen wir nicht gänzlich fehl, so lag ein nächstes mächtiges Motiv, das ihn auf diesem Wege vorwärts trieb, in jenem Aufschwung der ärztlichen Wissenschaft, die gerade in dem England dieser Tage zu einer bedeutenden Höhe sich erhoben hatte. Männer wie Gilbert und Harvey standen im Centrum des intellectuellen Lebens; in seinen berühmten Vorlesungen hatte der Letztere vom Ende des zweiten Jahrzehntes ab seine neue Theorie des Blutumlaufes vorgetragen. Und Hobbes fand sich immer gern in der Gesellschaft von Aerzten. Aus einer unvollendet hinterlassenen Schrift Herberts von Cherbury, seines Freundes aus dieser Zeit, „Ueber des Irrthums Ursachen", geht hervor, wie eingehend in den Kreisen dieser Männer die pathologischen Störungen der Wahrnehmungsthätigkeit beachtet worden sind, und gerade in dem Versuch Herberts von Cherbury, die scholastische Lehre des Wahrnehmens gegenüber der Fülle der Thatsachen aufrecht zu erhalten, lag ein weiterer Anstoss zu ihrer Untersuchung.

Und nun wird Hobbes mit Baco bekannt; er half ihm bei der Uebersetzung seiner Essays in das Lateinische. Gewiss waren es zunächst humanistische und historische Interessen, die ihn mit diesem Manne verbanden; aber in Bacos universalem Geist waren doch auch die anderen Theile seines encyclopädischen Systems gegenwärtig. In den Jahren dieses Verkehrs entstand die „Historia naturalis", die Hobbes wohl kennt und später noch citirt;

---

7) I, XX.

in ihr gab Baco seine Wahrnehmungstheorie ausführlich. Und wie dieselbe in einer engen Verbindung mit den Grundlagen seiner Naturauffassung stand, musste auch Hobbes, wenn er sie durchdachte, zu einem Studium derselben fortgeführt werden. In diesem wurzeln die ersten Anfänge der eigenen Naturphilsophie, und es wird nun unsere Aufgabe sein, der hieraus entspringenden Abhängigkeit im Einzelnen nachzugehen. Sie umfasst die obersten Voraussetzungen, unter denen Hobbes immer die Wirklichkeit betrachtet hat.

In den historischen Darstellungen der neueren Philosophie pflegt das System des Hobbes, wie es in seiner abgeschlossenen Gestalt vorliegt, in die grosse englische Bewegung eingereiht zu werden, die von Baco in einem inneren Zusammenhange sich bis zu Hume und Mill erstreckt und neben der Kette der französischen Mathematiker und Philosophen als die andere Trägerin des modernen Empirismus und Positivismus angesehen werden kann. Eine solche Einordnung ist auch unter einem klassificatorischen Gesichtspunkt berechtigt, sofern dieselbe in Rücksicht auf die Grundtendenz der Hobbes'schen Philosophie und ihre letzten Voraussetzungen geschieht; freilich reicht sie nicht zu einer vollständigen Ableitung seines Systemes aus. Aber gegenüber neueren Versuchen, Hobbes dann ganz von den Vertretern einer naturalistischen Weltauffassung loszulösen, um ihn aus jener idealistischen Gedankenströmung zu begreifen, die in der Ausbildung des Rationalismus sich vollendete — demgegenüber muss doch die geschichtliche Abhängigkeit betont werden, in der sich Hobbes von seinen englischen Vorgängern befindet. Schon der äussere Gang seiner intellectuellen Entwicklung zeigt, wie er bereits vor seinem Eintritt in die Pariser Cirkel von den naturphilosophischen Ideen der Renaissance umgeben war. Dass es nun aber insbesondere die von Baco in einem encyclopädischen Geiste entwickelten Anschauungen waren, die seine Naturphilosophie in den Grundzügen bestimmten, erhellt, wenn man hinter den constructiven Zusammenhang seiner grossen Schriften hinabsteigt zu den ursprünglichen Motiven, die auch in diesen wirksam sind, aber in den ersten Entwürfen sich unabhängig von den mechanischen Methoden entfalten.

Wir führen diesen Nachweis, indem wir von der Naturanschauung des englischen Grosskanzlers ausgehen.

In Baco von Verulam sind die antike Traditionen, die Atomistik wie die Stoa lebendig; alles, was die Zeit an Erfindungen, Entdeckungen und Beobachtungen bot, ergriff er. Aber wie er unter dem Gesichtspunkt einer universalen Erfahrungsphilosophie nur die Mittel suchte, die Natur zu erobern und zu beherrschen, ankerte er sich in keinem der metaphysischen Standpunkte fest. Denn die naturalistische Weltansicht, wie sie in der äusseren Erfahrung gegründet ist und aus dem Studium der in ihr gegebenen Realität die Grundbegriffe schöpft, drängt mit einer inneren Nothwendigkeit zu der Einschränkung der Giltigkeit ihrer Erkenntnisse auf eben diese Erfahrung. Hatte Baco einst zu den metaphysischen Fragen von der Constitution der Materie Stellung genommen, so enthielt er sich später der Entscheidung über sie. Nur soweit der Versuch reicht, vermögen wir das Wesen der Dinge zu erfassen, die Erörterung ihrer letzten Principien ist wissenschaftlich unfruchtbar.[8])

Die Begriffe, unter denen Baco die Natur nun denkt, sind durch die Aufgabe näher bestimmt, die er mit ihrer Hilfe zu lösen sucht. Denn das Ziel seiner Forschung ist nicht auf eine reine Abspiegelung des Seienden in der Erkenntniss gerichtet: es liegt in der Herbeiführung einer Macht, die in einem gegebenen Körper eine oder mehrere neue Eigenschaften zu erzeugen imstande ist.[9]) Wie in den Anfängen der Chemie im Mittelalter, in der Schule des Paracelsus, deren letztes systematisches Handbuch von dem Dänen Severinus Baco benutzt und verwertet, zuerst das analytische Verfahren des modernen Denkens ausgebildet worden war, das auf die Grundsubstanzen zurückging und aus einer Mischung und Verbindung derselben die einzelnen Körper begriff, so möchte Baco die gesammte Natur in die elementaren Eigenschaften von Farbe, Wärme, Schwere u. s. w. gleichsam zerschneiden, um aus ihnen die

---

[8]) „cum omnis utilitas et facultas operandi in mediis [sc. principiis] consistat". Nov. org. lib. I Aphor. 66. Vgl. II Aph. 8 und 48,19 seiner Zurückhaltung in Bezug auf die Atomistik.

[9]) Nov. org. II Aphor. 1 und 5.

Dinge wieder zusammensetzen zu können, die der Mensch hervorbringen will. War in dem neuen Mischungsbegriff der Elemente die aristotelische Form als das die Mischung constituirende Princip endgiltig ausgeschieden, so sieht Baco in den concreten Einzeldingen nur eine Zusammenfügung der einfachen Eigenschaften, die nun nicht mehr einer besonderen Substanz, einer sich verwirklichenden Form zur Erklärung bedürfen.[10]) Wohl kennt auch er eine Wissenschaft, die die einzelnen Körper, ihre Anatomie gleichsam und ihre Veränderungen in der Zeit zum Gegenstande des Studiums hat. Aber diese Wissenschaft ist ihm blosse Physik; wie sie keine wahrhafte Analyse einschliesst, sondern nur die verborgenen Gestaltungen der Körper und die Ursachen, die ihre Wirksamkeiten auslösen, untersucht, dringt sie nicht zu der Erkenntniss dieser allgemeinen und fundamentalen Wirksamkeiten der Natur vor. Dies allein vermag die „Metaphysik" auf dem Wege jenes Inductionsverfahrens, das Baco in dem Zusammenhange dieser Naturanschauung entwickelt. Wir erkennen nun aber das Wesen einer Eigenschaft, indem wir sie als die Besonderung einer anderen auffassen, an deren Auftreten sie gebunden ist, und die, weil sie mehr umfasst als die gegebene, als die übergeordnete angesehen werden muss.[11]) In diesem Princip ist zugleich eine nähere Bestimmung der höheren Formen enthalten, in denen sich die innerliche Einheit der Natur manifestirt. Denn sofern die höchste derselben die allumfassendste ist, kann sie nur in der Eigenschaft zu finden sein, die allen körperlichen Dingen gemeinsam ist: die verschiedenen Formen und Qualitäten sind die Besonderungen einer universalen Thatsache, der Bewegung. So gelangt Bacon, indem

---

[10]) „To enquire the Form of a lion, of an oak, of gold, nay or water, of air is a vain pursuit". Adv. of learn. II, Bd. III, 355 der Ausgabe von Ellis und Spedding. Auch De augm. sc. III 4, Opera, Frankfurt 1665, p. 90, wo jedoch unter Berufung auf die heilige Schrift hinzugefügt wird „Uno homine excepto".

[11]) Nov. org. II. Aphor. 4. „Forma vera talis est, ut naturam datam ex fonte aliquo essentiae deducat, quae inest pluribus et notior est naturae (ut loquuntur) quam ipsa forma". Woraus die Regel der Erkenntniss folgt „ut inveniatur natura alia, quae sit cum natura data convertibilis et tamen sit limitatio naturae notioris, instar generis veri". Vgl. Aph. 17. Schluss u. 26.

er nun ergreift, was die epikureische und stoische Tradition ihm bot, zu jenem obersten Satz, der, man möchte glauben, inhaltlich mit jener Grundanschauung sich deckt, die den Gehalt der mechanischen Naturerklärung ausmacht. Aber der Weg, auf dem er ihn gewann, verschloss ihm zugleich die Auswerthung derselben in einem modernen Verstande. Denn indem er in den allgemeinen Eigenschaften, die das Wesen des einzelnen Körpers constituiren, ein begriffliches System übergeordneter Arten erblickte, verblieb er in dem klassificirenden Denken der Scholastik; und wie hierin die wissenschaftliche Unfruchtbarkeit seiner Methode gegründet war — denn die Darstellung der Arten der Bewegung durch die Einteilung ihres Begriffes nach seinen specifischen Merkmalen ist ein unmögliches Unternehmen —, so ergaben sich auch Consequenzen, die Baco mit der Voraussetzung seines Naturerkennens nicht in einer klaren Auffassung verbinden konnte. Sind die Formen, d. h. die elementaren Eigenschaften nur Besonderungen des logischen Gattungsbegriffs der Bewegung, so ist diese allein real; wie denn Baco nachdrücklich die Bewegung als das eigentliche Wesen der Wärme bezeichnet. Und wenn er an einer anderen Stelle den Unterschied des erscheinenden Gegenstands von seinem Wesen dem Unterschiede in der Beziehung auf den Menschen und der auf das Weltall gleichsetzt[12]), so scheint er jenem Phänomenalismus nicht mehr fernzustehen, der aus den sinnlichen Gegebenheiten einen gewissen Inbegriff als subjectiven Ursprunges ausscheidet. Aber Baco erhebt sich doch nicht über diese flüchtigen Andeutungen, diese fast spielenden Vergleiche; und wie er in seiner Wahrnehmungslehre noch ganz auf dem Boden der mittelalterlichen Speciestheorie verbleibt[13]), hat er immer an der Thatsächlichkeit der Qualitäten als eines objectiven Bestandes festgehalten. Vielleicht lag nicht das geringste Moment zu dieser Unbestimmtheit in dem eigenthümlichen Zwielicht, das keine Aufhellung des Verhältnisses gestattete, in welchem die niedere Form zu der übergeordneten, in welchem

---

[12]) ibidem II Aphor. 13.

[13]) Historia naturalis, Centuria tertia. Die Erschütterung der Luft ist bei dem Tone nur „causa sine qua non“, Opera p. 802.

alle besonderen Formen zu der Bewegung stehen — gleichsam, als kehrten die unlöslichen Schwierigkeiten wieder, die einst in der Frage nach dem Realitätswerthe der Universalien und der Individuen bestanden hatten.

Baco hat in der Formenlehre, dieser seiner eigensten Schöpfung, keinen Schüler gefunden. Auch Hobbes ist ihm nicht auf diesem Wege gefolgt. Sein Interesse war nicht wie das des Grosskanzlers in erster Linie auf die Technik und Methodik der wissenschaftlichen Forschung gerichtet; und als er den Problemen dieser näher trat, war er im Besitze der neuen mechanischen Methode, die der Formen und des dreifachen Instanzenweges des Inductionsverfahrens entbehren konnte. Aber in seinem systematischen Geiste erfasste er nun die grossen Motive, die dieser Conception zu Grunde lagen; alles Zukunftsfähige, das in der Naturanschauung des Baco enthalten war, nahm er auf. In dem Gebiete, das die Funktionen des Menschen umfasste und auf das er seiner Natur nach in Verbindung mit medicinischen Anregungen seine Aufmerksamkeit lenkte, ging er in den Intentionen Bacos weiter. Und indem er nun von dem Geiste der mathematischen Construction ergriffen wurde, führte er den Gehalt, der in den Essays und Aphorismen des Grosskanzlers in einer künstlerischen Ungebundenheit gegeben war, in ein streng gegliedertes System über, des folgerichtig von den ersten Annahmen in stringenten Conclusionen zu den schärfsten Consequenzen schritt.

Diese Phase seines Denkens, welche die dauernde Grundlage seiner Naturphilosophie geschaffen hat, ist uns in einem englisch geschriebenen „kurzen Tractat von den ersten Principien“ erhalten. In ihm umgiebt uns noch beständig, obschon die Form sich sklavisch eng an den Aufbau des Euklid anschliesst, Baconische Naturanschauung. Der erste Zug derselben ist die gänzliche Ausscheidung jeder teleologischen Betrachtungsweise; die Natur stellt einen Zusammenhang von Wirkungen dar, die mit stets gleicher[14]) Nothwendigkeit aus ihren Ursachen folgen; daher denn, so lautet der strenge

[14]) Elements of law, ed. Tönnies, Appendix I, 197 „Necessity hath no degrees“.

Schluss, die Annahme eines Wesens, das aus Freiheit handelt, einen inneren Widerspruch einschliesst.[15]) Betrachten wir nun näher, was in der Natur wirkt und wie es wirkt, so heben wir einen zweiten Grundzug dieses Tractates hervor, der auch in einer Fortsetzung von Tendenzen Bacos ausgebildet worden ist. Aber noch eigenwilliger als dieser hält Hobbes mit der Zähigkeit, die ihm eignet, an der Terminologie der aristotelisch-scholastischen Philosophie fest; als Student hatte er sich ja in die Werke des Suarez einleben müssen. So unterscheidet er die Substanz als das, was sein Sein in keinem Anderen hat, sondern durch sich selbst besteht, von dem Accidenz, das sein Sein in einem Anderern hat und ohne dasselbe nicht bestünde.[16]) In den Beispielen jedoch, durch welche er diese Definitionen illustrirt, tritt schon die Tendenz hervor, dieselben ihres metaphysischen Charakters zu entkleiden und sie zu wissenschaftlichen Symbolen von Thatsachen der Erfahrung umzubilden.

Aber darin besteht nun das Entscheidende, dass Hobbes, wie er diese Begriffe nur auf den Inbegriff der äusseren Erfahrung bezieht, in dem durch sie bestimmten Inhalt den Ausgangspunkt alles weiteren Wissens findet. Wenn er in dem englischen Tractat beweist, dass jedes Ding entweder eine Substanz oder ein Accidenz ist,[17]) so ist dieses Schlussverfahren doch nur der umschriebene Ausdruck für seine naturalistsche Anschauung, die in der sinnlich gegebenen Realität die einzige unserer wissenschaftlichen Erkentniss zugängliche Realität erblickt. Denn die Voraussetzung seiner Bündigkeit liegt einzig in der Folgerichtigkeit, mit welcher Hobbes alle Kategorien, unter denen er denkt, aus den Thatsachen der wahrnehmbaren Aussenwelt ableitet. Demgemäss umfasst der Begriff der Natur den Inhalt alles Wirklichen, und die in ihr wirksamen Gesetze gelten für alle Veränderungen schlechthin.

Die Grundlage dieser Gesetze bildet eine Auffassung von Ent-

---

[15]) ib. p. 196. „Hence appeares that the definition of a Free Agent, to be that, which, all things requisite to worke, being putt, may worke or not worke, implyes a contradiction".

[16]) ib. p. 194.

[17]) ibidem.

stehung und Uebertragung von Bewegungen, die deutlich den Abstand des Hobbes von den mechanischen Einsichten Galileis und des Descartes zeigt. So besagt das erste der Principien, dass die Ursachen aller Veränderungen eines Dinges nicht in ihm selbst enthalten sind.[18]) Eine nähere Bestimmung erhält diese allgemeine Erklärung durch den Sinn, in welchem Hobbes Wirkung und Veränderung fasst. „Ein Agens", so definirt er, „bringt in dem Patiens nur eine Bewegung oder eine inhärierende Form hervor." Sehen wir zunächst von dieser Art von Wirkung ab, so ergiebt sich der Schluss, dass in einem ruhenden Körper eine örtliche Bewegung nur durch die unmittelbare oder vermittelte Berührung mit einem selbstbewegten Körper zu enstehen vermag.[19]) In diesen Sätzen ist eine Interpretation von Bewegungsvorgängen gegeben, die schon von Baco angedeutet ist,[20]) und welche Hobbes später als die erste Hälfte des Beharrungsgesetzes formulirt hat. „Was ruht", so heisst es in seinem Hauptwerk, „wird immer ruhen, wenn es nicht ein Anderes ausser ihm giebt, nach dessen Entgegensetzung (quo supposito) es nicht mehr ruhen kann".[21]) Aber während Hobbes hier die Erhaltung des Zustandes auch auf den bewegten Körper nach Richtung und Geschwindigkeit ausdehnt, fehlt diese zweite Hälfte, in welcher sich doch erst der durch die wissenschaftliche Mechanik gewonnene Kraftbegriff ausspricht, dem englischen Tractat. Und so verbleibt auch dieser concise Ausdruck der in Baco vorbereiteten Vorstellung von der alleinigen Realität der Bewegung, so scharf er sich von dem sprühenden Stil des Grosskanzlers abhebt, innerhalb der Schranken der natürlichen Auffassung. Zwar erkennt

---

[18]) ib. p. 193. „That, whereto nothing is added, and from which nothing is taken, remaines in the same state is was".

[19]) ib. p. 196. „Nothing can move itself", welcher Satz ausser durch Berufung auf das erste Princip auch durch die Unbestimmtheit der entstehenden Bewegung bewiesen wird, sofern in dem Dinge selbst kein zureichender Grund für eine Auswahl der möglichen Richtungen gelegen ist. — p. 195. „That which now resteth, cannot be moved, unless it be touched by some Agent".

[20]) Nov. org. II, Aph. 48, 8, 19.

[21]) De corpore, I 177. Der Beweis dieses Satzes p. 102f. ist fast wörtlich aus dem „Short tract on first principles" wiederholt.

Hobbes wie Baco[22]) die aristotelische Unterscheidung einer gewaltsamen und einer naturgemässen Bewegung nicht an; aber beide stehen noch vor den Consequenzen, welche die moderne Dynamik aus dieser Aufhebung zog.

Hierzu tritt nun eine Gedankenfolge, welche die doch mögliche mechanische Verwerthung der gewonnenen Einsichten durchkreuzt. Die Conception, in die sie einmündet, entsprang einer Mehrheit von Problemen.

Hobbes hatte allgemein bewiesen, dass jede Wirkung eines Agens entweder die unmittelbare Berührung mit dem Patiens oder ihre successive Fortpflanzung an die Theile des zwischen ihnen befindlichen Mediums voraussetzt. Nun aber giebt es Vorgänge wie etwa die der Strahlung in der Natur, wo ein Effect von einem Körper auf einen anderen gewirkt wird, ohne dass die Theile des Mediums an ihm merklich participiren. Hobbes nimmt daher zur Erklärung dieses Vorganges im Anschluss an die mittelalterliche Wahrnehmungs-Theorie, wie sie ihm noch in Baco entgegentrat, die continuirliche Aussendung von Species, d. h. kleinen Bildchen der Gegenstände an.[23]) Indem diese nun in dem Patiens anlangen, repräsentiren sie gleichsam das ferne Agens in seiner Wirksamkeit und machen so die scheinbare Fernwirkung desselben verständlich. Und zwar fasst Hobbes diese Species in Consequenz seiner Definitionen von Substanz und Accidens, da sie ihrerseits doch unabhängig von dem sie aussendenden Körper bestehen und selbst Träger von Accidentien sind, als Substanzen auf.[24])

---

[22]) Nov. org. I Aph. 66.

[23]) Elem. of law. App. I p. 198. „Agents at distance worke not all on the Patient by successive action on the parts of Medium". Dem eingehenden Beweis dieses Satzes folgt dann p. 199 der Schluss: „Some Agents, at distance, worke by Species".

[24]) ib. p. 203. „Species are substances". Die dargelegte Ableitung dieses Satzes, der sich nahe mit der Eidolatheorie der antiken Atomistik berührt, scheint mir die Möglichkeit der relativen Selbständigkeit von Hobbes darzuthun, und, sofern nicht andere Momente hinzutreten sollten, kann aus ihm allein nicht, wie H. Schwarz, Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode 1895, erster Abschnitt S. 102, will, eine Abhängigkeit gerade von der epikureischen Tradition geschlossen werden.

Hobbes verhehlt sich die Unzulänglichkeit dieser unmechanischen Vorstellungsweise nicht. Dieselbe liegt in der nothwendigen Annahme selbst unbewegter aber ewig bewegender Körper; jedoch durch Einführung dieser Annahme unter die Principien der ersten Section (Princip 9) hat er sie sich ohne weitere Begründung ermöglicht. Ferner ist er gezwungen, die instantane Geschwindigkeit des Lichtes zu leugnen, ohne ihre thatsächliche, erfahrungsgemäss nicht feststellbare Grösse durch die örtliche Bewegung der Species plausibel machen zu können. Und endlich vermag er bei der Frage, woher der unerschöpfliche Vorrath der stofflichen Aussendungen eines Körpers, der sich doch nicht verringert, komme, nur auf die Analogie des Feuers zu verweisen, bei welchem die Thatsache einer Nahrungszufuhr offenbar sei.[25])

Für die in dieser Emission thätige Kraft eines Körpers, welche die continuirliche Aussendung der Species unterhält, hat Hobbes den Namen einer inhärirenden Form oder Qualität, welcher Name doch nicht bloss äusserlich an die baconische Terminologie anklingt. Indem diese Kraft wirksam ist, tritt der Fall ein, dass eine Bewegung nicht durch Bewegung erzeugt wird, sondern beständig aus dem Nichts entsteht. Diese uns so befremdlich anmuthende Conception, die jede wissenschaftliche Darstellung mechanischer Vorgänge unmöglich macht, ist gleichwohl auch aus dem Grunde der Auflösung gewisser Thatbestände in den Ablauf von Bewegungen eingeführt. Diese sind durch die qualitativen Eigenschaften der Dinge gegeben. Baco hatte dieselben im Princip dem Begriffe der Bewegung untergeordnet; Hobbes fasst sie, wie sie auf eine constante Eigenthümlichkeit der Dinge hindeuten, als die durch eine ihnen innewohnende Kraft hervorgerufene Aussendung von Species. Demgemäss erlangt ihre Theorie ihre volle Bedeutung, wenn er nun zu der Analyse des Wahrnehmungsvorganges schreitet. Denn auch der Mensch ist dem Zusammenhange der Natur eingeordnet; er steht unter ihren Bedingungen. Und wie nun in der Wahrnehmung ferner Gegenstände dieselben eine offenbare Wirkung auf

---

[25]) ibidem p. 201.

die Organe üben, kann sie auch unter diesem Gesichtspunkt nur als eine Sendung von Species verstanden werden.

Wie wirken diese nun aber, wenn sie in den Organen angelangt sind? Der Vorgang der sinnlichen Empfindung, so antwortet Hobbes, ist eine Bewegung der animalischen Lebensgeister durch die Species von einem äusseren Object.[26]) Und an diesem Punkte der Zergliederung des Zusammenhangs der Natur, da wo auch der Mensch in ihn bezogen wird, wird der materialistische Grundgedanke des Hobbes sichtbar, der zu allen Zeiten als der bezeichnende Zug seines Systemes gegolten hat. Dieser Materialismus liegt nun vor der Aufnahme der mechanischen Ideen, er entstand nicht in einer Consequenz derselben. Wir werden sehen, in welcher Richtung er durch sie umgebildet worden ist; doch hier tritt hervor, dass diese seine Anschauung nicht in einer Weiterführung der atomistischen Tradition, die in der Annahme von Seelenatomen das geistige Leben des Menschen zu erklären suchte, entstanden ist, vielmehr in einer geschichtlichen Continuität von der stoischen Lehre der Belebtheit der Welt durch den allgegenwärtigen Aether sich entwickelt hat.

Der Zwischenträger in dieser Continuität ist Baco. In der späteren Hälfte seines Lebens hatte er diese stoische Lehre aufgenommen und sie in einer detaillirten Form als die Theorie der Spiritus durchgeführt.[27]) Diese Spiritus sind Effluvien des Weltäthers und als solche ein wenn auch sehr dünnes und unsichtbares Stoffliches. Und wie sie in jedem Körper als das thätige Princip desselben einwohnen, so sind sie auch in dem Menschen die Träger

---

[26]) ibidem p. 207.

[27]) Vgl. die Darstellung der baconischen Auffassung der Materie bei Lasswitz, Geschichte der Atomistik, 1890, I 431 ff. In Bacos späterem System ist der Obersatz der stoischen Naturlehre von der Gebundenheit der Kraft an den Stoff — und auch die geistigen Kräfte gelten als natürliche — enthalten. In seinen mechanischen Ansichten tritt dies z. B. in seiner Ablehnung der aristotelischen Annahme der Kraftwirkung eines rein mathematischen Punktes hervor: Nov. org. II Aph. 35. Von diesem dynamischen Materialismus ging der Weg zu Hobbes.

der Funktionen, wenngleich diese in ihrer Eigenart durch das Specifische der verschiedenen Organe bestimmt ist.[28])

In der schroffen und scharfen Fassung des mathematisch gebildeten Schülers verliert nun diese Theorie der Species das Phantastische, das sie bei Baco noch umgiebt, und so unvollkommen auch die mechanische Vorstellungsweise ist, in die sie Hobbes überzuführen sucht, so ermöglicht ihm doch, was er an medicinischen Kenntnissen besass, eine physiologische Interpretation, die die speculative Unbestimmtheit der baconischen überwunden hat. Noch lange hat er an dem Begriffe des Spiritus als eines wissenschaftlichen Constructionselementes festgehalten; bis in die einzelnen Fragen der speciellen Physik erstreckt ist der Gebrauch seiner Anwendung.[29])

In dem englischen Tractat bespricht er nur die Spiritus, sofern sie als die Träger der Lebenskräfte in dem sensorischen und motorischen Apparat des organischen Körpers wirksam sind. „Die animalischen Spiritus", so lautet das erste Princip der dritten Section, „sind diejenigen Spiritus, welche die Instrumente (instruments) der Sinne und der Bewegungen sind". Da in ihnen der Ausgangspunkt der willkürlichen körperlichen Bewegungen liegt, so müssen sie, da sie selbst keine constant wirkende Kraft zur Bewegung in sich tragen, örtlich bewegt sein[30]). Und wie diese Bewegung nur als eine übertragene gedacht werden kann, muss das, was sie überträgt, selbst bewegt sein, wie etwa die in den Organen anlangenden Species, oder wie die Seele, sofern eine

---

[28]) Historia vitae et mortis, Opera Frankfurt 1665, p. 564: „Actiones naturales sunt propriae partium singularum, sed spiritus vitalis eas excitat et acuit". In der darauf folgenden Explication heisst es: „Actiones sive functiones, quae sunt in singulis membris, naturam ipsorum membrorum sequuntur (attractio, retentio, digestio, assimilatio, separatio, etiam sensus ipse); pro proprietate organorum singulorum (stomachi, lecoris, cordis, splenis, fellis, cerebri, oculi, auris, et caeterorum). Neque tamen ulla ex ipsis actionibus, unquam actuata foret, nisi ex vigore et praesentia spiritus vitalis et caloris ejus".

[29]) Vgl. z. B. die Bedeutung, welche diese Lehre noch 1641 für ihn besitzt, V 283f. Auf die dort gegebene Erklärung der Härte durch die Spiritus komme ich einem anderen Zusammenhange zurück.

[30]) Elem. of law. App. I p. 205.

Wirkung von ihr auf die animalischen Lebensgeister angenommen wird, örtlich bewegt zu denken ist[31]). Hobbes hebt hier die in diesen Worten eingeschlossene Auffassung der Seele als einer körperlichen Substanz nicht besonders hervor; führt er sie doch nur als eine Möglichkeit, nicht als den faktischen Sitz der Bewusstseinsthätigkeiten ein, den er vielmehr den Lebensgeistern oder auch dem Gehirn zuweist. Erst gegenüber dem Standpunkt des Descartes, der in seinem Ausgang von dem Selbstbewusstsein die Position der mittelalterlichen Metaphysik in Bezug auf die Lehre von der Immaterialität der geistigen Substanzen wieder gewonnen hatte, zieht er die Consequenzen seiner Voraussetzung. Aus den Acten des Bewusstseins, so argumentirt er, könne mit Recht auf ein sie fundirendes Subject geschlossen werden, aber „die Subjecte aller Thätigkeiten scheinen nur unter dem Begriffe des Körpers oder der Materie verständlich zu sein" [32]), mithin müsse das, was denkt, als ein körperliches Ding angesehen werden. In einer später geschriebenen lateinischen Abhandlung über Fragen der Optik spricht er noch klarer diese naturalistische Wendung aus: „Da aber das Sehen formaliter und realiter nichts anderes ausser der Bewegung ist, so folgt auch, dass der Sehende, formaliter und genau gesprochen, nichts anderes ausser dem Bewegten ist, nämlich ein Körper; denn nichts ausser einem Körper, nämlich einem materiellen, mit Dimensionen begabten und räumlich umschreibbaren Ding, kann bewegt werden" [33]). Vielmehr bedeutet die Annahme einer immateriellen Seele eine wissenschaftlich unfruchtbare Verdoppelung des letzten Trägers der Empfindungen, da die Art, wie sie nun der Bewegungen in den Nervenfasern und dem Gehirn gewahr wird, nur nach Analogie des empfindenden thierischen Körpers begreiflich gemacht werden kann.

Untersuchen wir nun den in dieser Epoche seiner naturphilosophischen Ansichten gegebenen Materialismus näher, so heben wir zunächst hervor, dass Hobbes hier wie immer den Begriff der

---

[31]) ib. p. 206. „Then is the Soul moved it self."
[32]) V. 253.
[33]) Elem. of law. App. II. p. 220f

Seele als eines selbständigen Wesens, auf das die Thatsachen des Bewusstseinlebens bezogen wären, abgelehnt hat: der unserer Erkenntniss zugängliche letzte Träger der seelischen Thätigkeiten ist der empfindende Körper als das einzige in unsere Erfahrung, d. h. in unsere Sinneswahrnehmung fallende Substrat derselben. Verstehen wir unter Materialismus allgemein diese Auffassung, so ist in einem solchen Verstande Hobbes immer Materialist geblieben. Aber der so bezeichnete Standpunkt enthält noch viele Möglichkeiten seiner Durchführung in sich. Für Hobbes ist derselbe zunächst durch die ursprünglichen Anschauungen bestimmt, von denen er seinen Ausgang nahm. Diese aber nähern sich in einem hohen Grade den hylozoistischen Vorstellungen, die in der Stoa und dem späteren Baco lebendig waren. Die bewegte Materie ist zugleich belebt, wie denn Baco nachdrücklich allen Körpern das Vermögen der Perception zuschreibt[34]). Hobbes discutirt in dem kurzen englischen Tractat den Umfang der Ausbreitung des Bewusstseinlebens nicht; aber wenn er in den animalischen Lebensgeistern die geistigen Funktionen des Menschen localisirt, so verbleibt doch im Hintergrunde seiner Auffassung beständig die Vorstellung von der Zusammengehörigkeit der Bewusstseinsvorgänge und der Bewegungen der Spiritus. Denn das ist nun das Entscheidende für das Verständniss dieser materialistischen Wendungen, dass sie vor jener scharfen Scheidung des Descartes einer geistigen und einer materiellen Welt entstanden sind, durch welche das psycho-physische Problem erst in seiner ganzen Schwere enthüllt worden ist. Für Hobbes besteht noch nicht jene unüberbrückbare Kluft zwischen den seelischen und den natürlichen Kräften, die das System des Descartes aufdeckte. Die Möglichkeit einer Verbindung und eines Zusammenhanges beider Kraftarten ward erst das Problem der folgenden Zeit. Wie das Auftreten beider an die Materie gebunden ist, kann eine wissenschaftliche Untersuchung nur in einem Studium der physischen und physiologischen Bedingungen ihrer Wirksamkeit gegründet sein.

Wenn von dem aussendenden Object die bewegten Species in

---

[34]) De augm. sc. N. 3. Opera, p. 118f.

den Organen anlangen, beginnt ihre Wirkung; dieselbe kann aber nach den methodisch geforderten Definitionen nur eine Bewegung oder die Erzeugung einer inhärirenden Qualität sein; da Letzteres ausgeschlossen ist, erschöpft sie sich in der Bewegung der Spiritus, auf die sie trifft; diesen Effect nennen wir nun Empfindung[35]). So ist es verständlich, wenn Hobbes zu einer Formulirung gelangt, die dem Wortlaut nach eine Gleichsetzung von Bewegung und Empfindung, von Bewegungen und Willensvorgängen enthält, wenn er sogar nicht davor zurückschreckt, die Wirkungen eines Objectes auf die Sinne und den Willen, die Anziehungskraft, die es uns erstrebenswerth macht, als eine physisch wirkende Kraft darzustellen und das Maass ihrer Grösse geometrisch abzuschätzen[36]). Aber dieser, bis zum höchsten Extrem zugespitzte und im Grunde gar nicht vorstellbare Materialismus drückt doch nicht den Kern seiner Ansichten in einer zureichenden Weise aus; wie er die Facticität des in den Wahrnehmungen gegebenen Bewusstseinzustandes nicht leugnet, möchte er nur zu den letzten aufdeckbaren Gründen derselben hinabsteigen. Diese aber sind Bewegungen der animalischen Lebensgeister. Hinter dem vorgeblichen Materialisten steht der Physiolog und positive Naturforscher, der die physische Wirklichkeit in allen ihren Verzweigungen verfolgt; und indem er nun auch in dem Menschen die Seite seines Wesens studirt, die dem beobachtenden und gleichsam von aussen her analysirenden Forscher allein zugänglich ist und die unter den allgemeinen Gesetzen der Wirkungen steht, schliesst sich ihm der Zusammenhang der Natur.

Der „kurze Tractat von den ersten Principien“ bezeichnet in der Reihe der Werke, die Hobbes schuf, einen ersten Entwurf seiner jüngeren Jahre, naturphilosophische Ideen zu formuliren; er selbst hat ihn nicht veröffentlicht. Denn wenn auch die Naturanschauung, die in ihm enthalten war, permanent lebendig blieb und auch noch in der Zeit seiner späteren Entwicklung fortwirkte, so sind doch in der originalen Art seines Geistes und der nun eintretenden bedeutsamen Wendung seines wissenschaftlichen Denkens

---

[35]) Elements of law. App. I. p. 207.
[36]) ib. p. 210.

Momente gegeben, die über diese Grundlage weit hinausführten. Er ist daher nicht in dem Verstande ein Schüler Bacos geblieben, in welchem etwa Spinoza durch Descartes bedingt ist.

Schon in den Gesichtspunkten, von denen er ausging, war das verschiedene Interesse bedingt, das er den verschiedenen Theilen des baconischen Systems entgegenbrachte. Ein weiteres trennendes Moment lag in der Aneignung und Anerkennung der mathematischen Methode als dem Vorbilde jedes strengen Raisonnements. Baco hatte ihr ferngestanden; er erblickte sie nur in der phantastischen Gestalt des Neupythagoreismus oder er schränkte doch ihren Werth ganz auf praktische Messungen ein. Das inductive Verfahren, das er in Aphorismen und immer neuen Wendungen in den Vordergrund der methodischen Betrachtung gerückt hatte, wurde durch die eherne Stringenz der geometrischen Deduction verdunkelt. Und wie das Souveraine, gleichsam das Künstlerische in der Darstellung des Grosskanzlers keinen Wiederhall in Hobbes fand, so wandte sich dieser nüchterne und systematische Kopf mit den Hilfsmitteln einer mathematischen Schulung einer anderen Art von Untersuchung der Naturgegenstände zu. Denn darin liegt nun das Entscheidende für den weiteren Fortgang, dass dieses sein Verhältniss zu dem mathematischen Denken in allmählichem Fortschreiten eine steigende Beschäftigung mit der neuen mechanischen Analyse der Natur hervorrief. Seit dem Beginn der dreissiger Jahre ist er in dem Kreise aufgenommen, den der naturwissenschaftlich gebildete Baronet Charles Cavendish um sich gesammelt hatte. In seinem Auftrage sucht er 1633 in London nach den Dialogen Galileis „Ueber die beiden hauptsächlichen Weltsysteme", die vor kurzem erschienen waren[37]). Wie gross aber auch der mächtige Eindruck dieses Werkes gewesen sein mag, in dem mit einer überwältigenden Kraft und nur zu deutlich die Unzuläng-

[37]) Dass Hobbes dieses Werk in gründlicher Arbeit in sich aufgenommen hat, beweist ausser seiner späteren Abhängigkeit von demselben in astronomischem Betracht ein Brief vom 16. 10. 1636 (publicirt in Historical Manuscripts Commission, Thirteen Report App. II, Vol. II. p. 129f.), der eine Auseinandersetzung mit einer von Galilei dort aufgestellten optischen These enthält. — Nach I p. XXVIII soll er den greisen Meister selbst besucht haben.

lichkeit des aristotelischen Weltbildes und die sieghafte Ueberlegenheit der neuen analytischen Methode dargethan war: die entscheidende Wendung, zu der alle diese Anregungen hinstrebten, empfing Hobbes erst auf seinem dritten Pariser Aufenthalt. Die Interessen, die nunmehr in ihm lebendig waren, brachten ihn in bald enge Berührung mit einer Gesellschaft freier Denker, in deren Mittelpunkt Marin Mersenne stand. Mit diesem verkehrte er nun täglich.

Es war ein seltsamer Kreis, der sich in dem Paris Richelieu's, umgeben von allem Glanz des höfischen Lebens, inmitten religiöser Kämpfe und politischer Katastrophen, zusammengefunden hatte. Nicht um als Partei gegen Parteien zu kämpfen, nicht um handelnd einzugreifen in die Bewegungen der Zeit: was diese Theologen, Physiker und Aerzte erfüllte, reichte hinaus über die Gegenwart. In der stillen Zelle des Marin Mersenne, unter dem Schutze der „fratres minimi“ ward in einem lebendigen Austausch der Gedanken, der rückwärts an die antiken Philosophenschulen, vorwärts an die französischen Salons des achtzehnten Jahrhunderts gemahnt, in einem Ineinandergreifen von Arbeiten und Untersuchungen, in einer Wechselwirkung von Geben und Empfangen das grosse Werk einer neuen Wissenschaft von der Natur gefördert. Sie alle Schüler Galileis in einem weiteren Verstande. Man lese Campanella, wie er gleichsam von der Last der Tradition erdrückt wird: dieser Nebel war nun von den Werken der Natur gewichen, den Ausblick auf eine unermessliche Zukunft eröffnend. Auch für Hobbes erschloss sich in diesem Kreise eine neue Welt.

Und Mersenne war nun gleichsam der lebendige Ausdruck dieser unvergleichlichen Bewegung. Aus einer leidenschaftlichen Religiosität hatte sich dieser Mönch zu dem Ideal einer neuen Kultur durchgerungen, das, wie es auf erweisbare Erkenntniss gegründet ist, die Momente des Lebens in einem versöhnenden Ziel zusammenzuschliessen gestattet; die Musik war es, wie sie ihm in der grossen kirchlichen Kunst und in den Anfängen einer weltlichen entgegentrat und aller Orten schon einer theoretischen Untersuchung unterzogen ward, die ihn durch historische und psychologische Studien hindurch zu der mathematischen Analyse der

Phänomene führte. Und nun übertrug er die ganze Leidenschaft seines Gemütes auf diese neue Wissenschaft. Es ging von ihm ein fast unwiderstehlicher Enthusiasmus aus, der fortriss, wen er berührte. Es hat viele Männer in der Wissenschaft gegeben, denen dieselbe mehr verdankt als Mersenne. Aber nicht immer liegt die Grösse einer Leistung in theoretischen oder literarisch fixirten Ergebnissen. Wenn die kulturelle Bedeutung der mathematischen Physik darin gegründet ist, dass sie nicht als ein neuer Glaube, nicht als ein fertiger Bestand abgeschlossener Erkenntnisse auftrat, vielmehr die Aussicht auf eine von allem Persönlichen, ja Nationalen unabhängige gemeinsame Arbeit eröffnete, so war es die Lebensaufgabe des Mersenne, diese Funktion der Wissenschaft in einer Fülle persönlicher Verhältnisse zum höchsten Bewusstsein zu steigern. Alles im Werden! Wohin er blickte, sah er Probleme. Fast sein gesammter Briefwechsel, der sich bis Huyghens hin erstreckt, erschöpft sich in der Stellung von Problemen. Von ihm ging jene Frage nach der Schwingungsdauer ebener Figuren aus, deren spätere Beantwortung durch Huyghens die erste Formulirung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft enthielt. Immer legte er seinen Freunden Aufgaben vor, und so ist er der Gründer einer Sitte geworden, die in der Zeit des Leibniz und der neueren Akademien von der grössten Bedeutung wurde. Schon hegte er den Wunsch einer universalen Akademie „wenn nicht von ganz Europa, so doch von ganz Frankreich“.[38]) Und wie er durch Reisen in Frankreich, Italien und Holland in der persönlichen Berührung der Gelehrten die neuen Ideen zu fördern suchte, so war er auch bemüht, literarisch zwischen den Nationen zu vermitteln. Er übersetzte die ungedruckte „Mechanik“ des Galilei, und als dessen „Dialoge über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme“ verboten waren, gab er ihren wesentlichen Inhalt in kurzer Zusammenfassung heraus. Nicht von vielen darf ohne Vorwurf gesagt werden, was diesem Manen zum höchsten Lobe gereicht: er hatte keine Feinde. In seinem Freundeskreise waren gar hartwillige Individualitäten, die, ihres inneren Gegensatzes ganz bewusst, nur durch

[38]) Lettres inédites, Paris 1894, 132.

die Person des Mersenne in einem Zusammenhange standen, dieser sah hinweg über die Unterschiede der Charaktere, der Nationalitäten und auch der metaphysischen Positionen; er erachtete sie gering gegenüber der gemeinsamen, der grossen Aufgabe, alles „per motum localem“ zu erklären. So wurde er der Vertraute von Descartes wie von Gassendi und Hobbes. Als er durch einen plötzlichen Tod ihrer Freundschaft entrissen wurde, lebte sein Bild in ihrer Erinnerung fort; und immer hat Hobbes, der so bitter von den Menschen sprechen konnte, seiner nur in den wärmsten Worten gedacht, denn alles, was er ihm verdankte, hatte sich unlöslich mit dem Eindruck seiner Persönlichkeit verknüpft; wie gross auch schon das Interesse war, das Hobbes der entstehenden Physik entgegenbrachte: erst durch ihn wurde er in die aktive wissenschaftliche Bewegung von der mechanischen Erklärung der Natur eingeführt. In dem Verkehr mit diesem Manne vollendete sich seine Kenntniss der neuen Methode und der Glaube an ihre weittragende Giltigkeit.

Aber die vermittelnde Thätigkeit des Pater Mersenne bewegte sich noch in einer ganz anderen Richtung. Hauréau hat hervorgehoben, dass schon in seinem Commentar zur Genesis der Gottesbeweis enthalten ist, von dem dann Campanella und Descartes ihren Ausgang nehmen. Noch ist nicht untersucht worden, in welchem Umfange Mersenne als ein Zwischenglied in der Continuität der philosophischen und eigentlich metaphysischen Ueberzeugungen anzusehen ist; denn auch sein Wesen zeigt jene seltsame und doch so charakteristische Zweiseitigkeit der Weltanschauung, die diesen Denkern an der Schwelle einer neuen Zukunft eigen ist. Wie sie prophetisch die Ideen kommender Zeiten gestalten, ist in ihnen doch zugleich der Glaube vergangener Jahrhunderte lebendig — nicht als ein heterogenes und nur äusserlich conservirtes Element ihres Lebens: sondern verschmolzen mit den tiefsten Grundlagen ihrer Natur durchzieht ein Zusammenhang von Ueberzeugungen die innerste Struktur ihrer Gedankenwelt bis hinein in die feinsten Züge, eine religiöse oder metaphysische Position, deren continuirliche Umbildung in steter Wechselwirkung mit der entstehenden Wissenschaft eben den Fortgang des philosophischen

Geistes bestimmt. Und Mersenne hatte in langen Jahren historischen Studiums in sich aufgenommen, was von dem Mittelalter erarbeitet war; wie er in der Jugend, gestützt auf die mönchische Gelehrsamkeit, mit Leidenschaft in die religiösen Kämpfe der Zeit eingegriffen hatte, so bildete später ein tief gefühlter metaphysischer Idealismus den dauernden Untergrund seiner Natur- und Weltanschauung; nur dass er nicht vermocht hat, was so in seiner Persönlichkeit in einer Einheit bestand, mit dem wissenschaftlichen Ideal eines universalen Mechanismus, das in der Methode seines Forschens enthalten war, zu einem Ganzen in einer begrifflichen Form zu verbinden; aber allenthalben hat er gern gegeben, was von Eigenem und Uebernommenem in ihm lebte. Und vielleicht ist kein Zug sympathischer in dieser sympathischen Persönlichkeit, als die selbstlose Unterordnung dem grösseren Freunde gegenüber, der nun alle diese Tendenzen in Einem Systeme befasste.

Descartes ist der königliche Geist in diesem Kreise; als er für immer aus ihm schied, beherrschte er ihn noch durch Mersenne. Die Einwürfe gegen die Meditationen, die dieser sammelte, waren nur der natürliche Ausdruck der Stellung, die Descartes in ihm behauptet hatte. Ganz in sich selbst versunken, nur mit Gott und der Welt beschäftigt, war er abweisend gegen Jedermann, er begehrte keine Liebe; und doch zwang er Jeden, sich für oder gegen ihn zu entscheiden. Alles Grosse, was in Mersenne und seinem Kreise lebendig war, vereinigte sich in seiner Person, und in den langen Jahren tiefer Einsamkeit verdichtete es sich in ihm zu jenem universalen System, durch das er der „Vater der neueren Philosophie" geworden ist. Wie in eine Formel ist in diesem wunderbaren Manne der Gang der Zeiten zusammengefasst: wie er von dem tief christlichen Bewusstsein der Selbst- und Gottesgewissheit aus nun die Schranken des mittelalterlichen Denkens überschritt und die Natur gewann, welche die Renaissance erobert hatte. Aber nicht die Natur in ihrer Pracht und Alllebendigkeit, den Kosmos der Griechen: ihre Schönheit verwehte vor diesem rationalen Kopfe zu einem Schein; es blieb Zahl, Ausdehnung und Bewegung, als welche allein hinreichend sind, diese bunte

Welt zu erklären. Zu erklären als eine ungeheure Maschine, die lautlos und stumm nach ewigen Gesetzen sich bewegt: ganz durchsichtig für das wissenschaftliche Denken. Auch die Thiere sind blosse Automaten. Nur in der Menschheit erhebt sich ein Reich freier Personen, an keine Notwendigkeit gebunden: eine andere Art metaphysischer Realitäten, an welchen die mechanische Ordnung der Natur ihre Grenze findet. Und wie nun diese beiden Reiche in gänzlicher Unabhängigkeit von einander bestehen — ist doch das Einwirken des Geistes auf die Körperwelt auf die Richtungsänderung der Bewegung eingeschränkt — wird jedes derselben in der ihm eigenen Bestimmtheit sichtbar. Nie zuvor ist diese schöne Wirklichkeit in solcher Ausschliesslichkeit als ein seelenloser, entgötterter Mechanismus gedacht worden. Wie gebannt hält Hobbes stets den Blick auf diese vollendete mechanische Naturanschauung gerichtet.

Gegenüber einer unkritischen Geschichtsschreibung ist die Abhängigkeit hervorgehoben worden, in welcher sich Hobbes von Galilei befindet. Aber in einem noch stärkeren Maasse wirkte das Vorbild des Descartes. In dem Systeme dieses Mannes fand er, was er selbst auf dem Gebiete der Naturphilosophie gedacht, in einer höchsten Klarheit ausgesprochen, in einem überwältigendem Gesammtbilde zusammengefasst. Nur von einer gänzlich verschiedenen Position des metaphysischen Bewusstseins aus, die eben da die Grenzen des wissenschaftlichen Erkennens zog, wo der Ausgangspunkt und das Ziel seines Denkens lag: die Aufgabe der Uebertragung dieser Methoden auf das Geistesleben des Menschen.

Noch befand sich Hobbes in dem Flusse seiner Entwicklung, als die Essais des französischen Philosophen erschienen, unter ihnen die „Dioptrik“, welche die gangbaren Theorien des Sehens und des Lichtes von Grund auf umgestaltete. Immer hat sich Hobbes in einer Auseinandersetzung mit diesem Werke befunden. Dann forderte Mersenne ihn auf, seine stärksten Einwände, deren er fähig wäre, gegen die Meditationen zu machen, und so sah er sich auch äusserlich bewogen, den Standpunkt des Descartes in seinen letzten Voraussetzungen zu durchdenken. Der stolze Einsiedler lehnte diese Einwürfe, wie sie nicht die scharfsinnigsten waren und nicht

die positiven Momente der naturalistischen Weltbetrachtung in ihrer Stärke hervortreten liessen, in kurzer Gegenkritik ab: sie verstanden sich in ihrem tiefen Gegensatze nicht. Und darum nahm auch Descartes, da er die Geschlossenheit seines idealistischen Systemes durch diesen Engländer nicht gefährdet sah, keine weitere Notiz von ihm.[39]) Anders Hobbes. Indem er in der Ausbildung seiner Weltanschauung zu der Annahme der mechanischen Naturerklärung sich gezwungen sah, konnte er sich den Ergebnissen, zu denen sie in der Fassung des Descartes geführt, nicht entziehen. Zugleich aber musste er doch versuchen, sie von dem Untergrund eines metaphysischen Idealismus loszulösen. So entstand ihm die Aufgabe, gemäss den Bedingungen, die ihm durch Baco gegeben waren, den mechanischen Gehalt des cartesianischen Systems gleichsam umzudenken: durch diese Aufgabe ist die Ausbildung seiner Naturphilosophie bestimmt.

[39]) So schreibt er an Mersenne: „Je juge que le meilleur est que je n'ais point du tout commerce avec lui". V. 298. Vgl. ib. 278.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

IV.

Jahresbericht über die Kirchenväter und ihr Verhältniss zur Philosophie, 1897—1900.

Von

H. Lüdemann in Bern.

I. Die drei ersten Jahrhunderte.

1. Einleitender Abschnitt: Das Christenthum in seinem Beginn überhaupt und die Philosophie.

1. R. M. Wenley, The preparation for christianity in the ancient world. 176 S. London 1898, Black, 1 sh. 6 d.
2. E. Zeller, Zur Vorgeschichte des Christenthums: Essener und Orphiker. (Zeitschr. f. wissensch. Theologie, 42. 1899, S. 197—269).
   A. Hilgenfeld, Noch einmal die Essäer. (Ebendas. 43. 1900. S. 180—211.)
3. B. A. Betzinger, Seneca-Album. Weltfrohes und Weltfreies aus S.s phil. Schriften. Nebst einem Anhang: S. und das Christenthum. X, 224 S. 6°. Freiburg 1899, Herder, M. 3.
4. J. Dartigue-Peyrou, Marc-Aurèle dans ses rapports avec le Christianisme. Thèse, 237 S. (Protest. theol. Facultät.) Paris 1897. Fischbacher.
5. J. Muth, Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christenthum. Eine apologetisch-patristische Abhandlung. XX, 229 S. Mainz 1899. Kirchheim, M. 3,50.

6. J. Orr, Neglected factors in the study of the early progress of Christianity. 236 S. London 1899. Hodder. 3 sh. 6 d.
7. A. Chaignet, La philosophie des oracles de Porphyre (Revue de l'histoire des religions. 41, 1900. S. 337—353).
8. A. Harnack, Sokrates und die alte Kirche. Rectoratsrede. 24 S. 4°. Berlin 1900. Schade. —

1. Wenleys Schrift, amerikanischen Ursprungs (der Verf. ist Professor der Philosophie an der Universität Ann Arbor, Michigan) ist unter den neueren Behandlungen des durch das Auftreten des Christenthums gestellten geschichtsphilosophischen Problems zweifellos eine der geistvollsten und tiefdringendsten. Der Grundgedanke derselben (s. das Schlusskapitel) ist, dass die gesammte vorchristliche Entwicklung unter den einheitlichen Gesichtspunkt gestellt werden kann, das allmähliche Heranreifen des Menschen zur Erfassung seines Wesens als freier sittlicher Persönlichkeit bewirkt zu haben; diese, vorübergehend gleichsam entdeckt (auf ethischer Seite durch Sokrates, auf religiöser durch den israelitischen Prophetismus), entschwand gleichwohl dem Alterthum immer wieder, sofern sie auf ethischer Seite weder theoretisch (durch Plato und Aristoteles) noch praktisch (durch die nacharistotelische Philosophie, vor Allem das abstracte Weisen-Ideal der Stoa) sichergestellt wurde; auf religiöser Seite aber in der Entartung des israelitischen Nomismus vollends verloren ging. Damit erwies sich, dass für diese Idee das antike Bewusstsein der nöthigen Kategorien, die antike Gesellschaft der Mittel zu ihrer Actualisirung entbehrte, so dass erst ihre offenbarungsartige Veranschaulichung in der Person Christi, wie ihre energische Herausgestaltung in seiner befreienden Verkündigung das resultatlose Suchen zum Abschluss brachte und damit eine geistesgeschichtliche Krisis eröffnete, die nothwendig die grösste und tiefgreifendste aller bisher dagewesenen werden musste, und deren schlechthin typische Bedeutung sich darin zeigt, dass sie sich in secundärer Art periodisch wiederholt, nachdem die Symphonie der Geschichte in ihr gleichsam ihr Thema gefunden hat. Der Verf. hat seinen Gedanken mit so freier Beherrschung und so gründlich-concreter Kenntniss des geschichtlichen Stoffs durchgeführt,

dass die Befürchtung, einem unfruchtbaren geschichtsphilosophischen Constructionsversuche zuschauen zu müssen, den Leser alsbald verlässt; immerhin, da nicht eigentlich gelehrte Zwecke verfolgt werden, begnüge ich mich an diesem Orte mit diesem Hinweise (vergl. meine Besprechung: Theol. Jahresbericht 18, 191).

2. Eine Specialfrage betr. die Vorbereitung des Christenthums, welche nicht bloss die Bedingungen für seine Verbreitung im römischen Reich, sondern geradezu seine Entstehung in Palästina ins Auge fasst, hat Zeller aufs Neue zur Discussion gestellt: die Frage, ob für die Bereitung des religiösen Bodens, auf welchem sich das neue religiöse Selbstbewusstsein Jesu bilden sollte, die immanente Entwicklung des Judenthums allein ausreichte, oder der Hinzutritt eines Fermentes hellenischer Art und Herkunft nothwendig gewesen sei. Es ist die Frage über Wesen und Entstehungsbedingungen des Ordens der Essener. Der Verf. vertheidigt einerseits überhaupt aufs Neue seine bekannte Ansicht, dass die Essener neupythagoräisch-orphischen Ursprungs waren; andererseits geht er besonders näher ein auf das Zeugniss, welches die jüngere orphische Theogonie ablegt für den Aufschwung, welchen der Orphismus gerade um die fragliche Zeit, d. h. um die Wende des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhunderts innerhalb des gesammten antiken Culturkreises genommen hat. Was das erste betrifft, so ist der Verf. nach wie vor der Ansicht, dass die Essener zu ihren in Palästina so fremdartigen Eigenthümlichkeiten, wie der Verwerfung des Eides, der Ehe, der Thieropfer, des Fleisch- und Weingenusses; der Anrufung des Himmels, der Erde, des Wassers, der Luft; der Anbetung der aufgehenden Sonne; endlich auch zu ihrem anthropologischen und metaphysischen Dualismus nur durch Einwirkungen hellenischer Art, nicht aber durch die in den Makkabäerkriegen gezeitigten innerpalästinischen Verhältnisse gebracht sein können. Letztere Verhältnisse reichen aus zur Erklärung der Entstehung von Pharisäismus und Sadducäismus; der Essäismus dagegen weist sowohl über den Umkreis dieser Evolution hinaus, als auch chronologisch hinter sie zurück, bis um 200 v. Chr., wo die griechische Beeinflussung überhaupt einsetzt. Schon im Kohelet begegnen um diese Zeit Andeutungen der essenischen

Anthropologie (3, 21), wie der Verwerfung des Opfers und des Eides (9, 2). Wie schon in seiner „Philosophie der Griechen“ III, 2, S. 325–333, so weist der Verf. auch hier nach, wie der weiterbestehende Pythagoräische Bund, dem Orphismus verwandt, aber mit stärkerem ethischen Einschlag, den Neupythagoräismus aus sich hervortrieb und schon anderthalb Jahrhunderte vor den Makkabäern auch in Palästina seinen Einfluss durch Verbreitung hellenistischer Ideen geltend machte, die durchweg das Gegenbild obengenannter essenischer Eigenthümlichkeiten aufweisen, und diesen ihren Ursprung sogar noch in christlichen Nachtrieben essenisch-gnostisirenden Charakters verrathen, wie die Pseudo-Clementinen es sind. Was das Zweite betrifft, so tritt der Verf. hier einen erneuten Beweis dafür an, dass die jüngere orphische Theogonie erst in den Uebergang vom dritten ins zweite vorchristliche Jahrhundert gehöre, und mittels einer pantheistischen Umarbeitung der altorphischen Theologie ein Hauptzeuge wurde für die bedeutungsvollen Ideen eines innigeren Verhältnisses des Menschen zur Gottheit, wie eines sittlich bedingten jenseitigen Heiles; Ideen, welche der vielgestaltigen religiösen Propaganda der späteren Zeit des ersten und zweiten christlichen Jahrhunderts die Wege bereiteten, sofern sie namentlich schon von langer Hand her eine Loslösung vom vulgären Polytheismus einleiteten, und damit auch eine wichtige Vorarbeit für den Erfolg der specifisch christlichen Ideen leisteten. Wenn aber die Entstehung dieser letzteren unmöglich war auf einem Boden, wie ihn in Palästina der Nomismus der letzten jüdischen Entwicklungsepoche darstellte, so muss schon hier ein ähnliches Ferment irgendwie mit in Rechnung gezogen werden. Und dann scheint es unmöglich, an dem in verwandten Ideen lebenden palästinensischen Essäismus vorüberzugehen. Diesen Darlegungen gegenüber beharrte freilich Hilgenfeld (Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 43, 1909, S. 180—211) bei seiner Ansicht vom Stammescharakter der Essener und der altisraelitischen Herkunft ihrer Besonderheiten, insbesondere auch an der für ihn evidenten Unechtheit des von Eusebius praepar. evang. VIII, 11 citirten Fragmentes aus der angeblich Philonischen Schrift „ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία“ festhaltend.

3. Betzinger's Seneca-Album ist ein hübsch ausgestatteter Sedezband mit einer „Blütenlese“ aus Senecas Schriften, in 6 Abschnitten geordnet: „Lebenskunst“ „Weltwege und Weisheitswege“ etc.; zuletzt „Ahnende Ausblicke“, und zwar: Gott und Vorsehung; Religion und Erlösung; Allgemeine Heilsbedürftigkeit; Pessimismus; Unsterblichkeit und Weltende. Dazu ein Anhang: S. Leben und Schriften, und: Seneca und das Christenthum. Hier werden drei Hauptrichtungen in der Seneca-Literatur unterschieden, sofern sie plädiren: 1. gegen jede Wechselwirkung zwischen dem Christenthum nnd Seneca; 2. für einen Einfluss des Christenthums auf Seneca, 3. für einen Einfluss Senecas auf das Christenthum. Kurz wird dann der angebliche Briefwechsel zwischen S. und dem Apostel Paulus besprochen, und zwar als rein apokryph und werthlos; dann zieht der Verf. sein Ergebniss. Dass man es mit einem katholischen Theologen zu thun hat, merkt man zwar durchweg, sowohl bezüglich historisch-urchristlicher Fragen (S. 194f.) als auch an dem Urtheil, dass die Streitfrage über Seneca und das Christenthum verhandelt werde zwischen den Vorkämpfern „der evolutionistisch-rationalistischen resp. der monistischen Auffassung“ und den „Vertheidigern des christlichen Glaubens“. Indessen meint doch auch er, es sei in dieser Frage bereits zu einem Waffenstillstand gekommen. Auch von „gläubiger“ Seite werde anerkannt, dass Berührungspunkte mit dem Christenthum bei manchen heidnischen Philosophen spontan vorhanden seien, die der neuen Religion ihre Wege bereiteten. Aber obwohl er solche Concessionen macht, lehnt er es doch ab, Seneca und das Christenthum als von einander unabhängig zu betrachten. Vielmehr sei die Abhängigkeit des ersteren evident. Es sei völlig undenkbar, dass dem römischen Philosophen das Christenthum unbekannt geblieben sei. Sein Schweigen sei vielmehr absichtliche Zurückhaltung. Nur sei die directe Benutzung christlicher Schriften bei Seneca sehr eingeschränkt; zumeist sei dieselbe durch ausserchristliche Quellen vermittelt, aber unter diesen seien nach Otts Nachweis (Tübinger (kath.) theologische Quartalschrift, 1870, 401) sowohl das A. T. als auch Philo zu rechnen. Und endlich bleibe doch für einen Theil einschlagender Stellen keine andere Quelle

als das N. T., besonders die Evangelien, die natürlich der Verf. alle sehr früh ansetzt. Die Ansicht Bruno Bauers, dass das urchristliche Schriftthum seinerseits von zeitgeschichtlicher Philosophie abhängig sei, lehnt natürlich der Verf. gänzlich ab, und würde das auch gegenüber der richtigen Ermässigung jener These thun. Aber zur Bereinigung der Frage kann wohl überhaupt die Methode des Verf. nicht führen. Dieses Sammeln von isolirten Sentenzen kann sehr in die Irre führen, da dabei gar keine Garantie besteht für das Zusammentreffen der beiderseitigen Gedankenkreise in ihrer Gesammtheit und den sie beherrschenden Principien. Nur von diesen aus lässt sich ein Urtheil über das Verhältniss der damals mit und neben einander auftretenden Geistesströmungen zu einander gewinnen, während einzelne Berührungen, und wären sie auch Entlehnungen, ebenso möglich wie bedeutungslos bleiben.

4. Dartigue-Peyrou nimmt das oft erörterte Problem wieder auf, wie sich die feindliche Stellung des philosophischen Kaisers Mark Aurel zum Christenthum erkläre; eine für die damalige Lage geradezu typische Erscheinung, die sich nicht bloss mit der Berufung auf die so oft beobachtete Concurrenz-Feindlichkeit nächstverwandter Geistesströmungen abthun lässt, sondern zu ihrer Erklärung einerseits die Zurückversetzung in alle Bedingungen der concreten Lage, andererseits ein Hinabdringen auf den Principien-Unterschied der collidirenden Geistesmächte verlangt. Dem ersteren Bestreben ist die Hauptausführung des Verf. gewidmet, dem zweiten sein Schlussabschnitt. Unter den Abschnitten, in denen er durch Zurückversetzung in die Zeit und die Umstände, unter deren Einflüssen der Kaiser sich entwickelte, herrschte und seine philosophische wie religiöse Stellung nahm (1. Die Kindheit des Thronfolgers. 2. Der Kaiser. 3. Die Christen und das Volk. 4. Die Christen und die öffentliche Meinung. 5. Die Christen und die Philosophie. 6. Die Christen und die religiöse Politik des Reichs. 7. Der Kaiser und die Philosophie), haben uns hier vor Allem der 5. und 7. zu beschäftigen. In dem ersteren schildert der Verf. zutreffend das Verhältniss zwischen den Philosophen und denjenigen Christen, durch die sie, wie man denken sollte, am ersten einen Einblick in das Wesen des Christenthums hätten ge-

winnen können, der sie ihren Hass als gegenstandslos hätte erkennen lassen — den sog. Apologeten, d. h. Denjenigen, die, selbst Philosophen, das Christenthum als die vollendete Philosophie darzustellen sich bemühten. Der Verf. weist darauf hin, dass hier, abgesehen von bestimmten religiösen Anschauungen der Christen, einerseits eine verschiedene Würdigung der bisherigen Philosophie, welche die Christen zwar theilweise anerkannten, theilweise aber des Irrthums und Plagiats beschuldigten, — andererseits namentlich auch die verschiedene Stellung zur Volksreligion jede Verständigung hinderte. Denn die Philosophen vertheidigten, theils gläubig, theils ungläubig, die Volksreligion, prätendirten gegenüber dem ihnen roh erscheinenden Missverstehen der Christen ein tieferes Verständniss derselben, und sahen im Verlassen derselben ein unpatriotisches Verhalten. Diese ihre Stellungnahme erkläre auch die ostentative Religiosität Mark Aurel's, sowie die gegenseitige Ausschliessung aller Gesichtspunkte der Toleranz und Gewissensfreiheit unter den streitenden Parteien. Auch soweit die Stoiker sich jeweilen in der Lage der Verfolgten befanden, sei diese Lage für sie eine andere als die der Christen gewesen, da sie, ohne Missionsdrang und ohne Oppositionsgeist, sich auf passiven Widerstand beschränkten, und daher das Verhalten der Christen nicht verstanden. Für Epiktet, Aristides und auch Mark Aurel handelte es sich bei diesen lediglich um eigensinnigen Fanatismus, um ein Geltendmachen individueller Eigenart, wie es sich weder mit der stoischen noch mit der römischen Staatsidee, die in Mark Aurel sich vereinigten, vertrug. Vollends die Feindseligkeit eines Tatian, eines Hermias liessen es gerechtfertigt erscheinen, wenn der Kaiser sich entschloss, die Staatsgesetze, die der Absolutismus bald ruhen liess, bald wieder aufnahm, gegen sie zu entfesseln. Wohl absichtlich hat der Verf. in diesem Capitel nur mehr die exoterischen Motive sehen lassen, welche es bewirkten, das gerade bei den philosophisch Gebildeten das Christenthum so schwer Anerkennung fand. Sonst hätte schon die Erwähnung des Celsus Gelegenheit geboten, bereits hier auf den tieferen Untergrund der Differenz hinzuweisen, der darin bestand, dass den Philosophen vor Allem die christliche Erlösungsidee, selbst in der abgeschwächten Gestalt, wie die Apo-

logeten sie vortrugen, nicht verständlich war. Der Verf. geht darauf im Schluss-Abschnitt ein. Die im 6. Capitel gegebene Schilderung der Lage der Christen gegenüber der religiösen Gesetzgebung stützt sich zu einseitig auf französische Darstellungen — Boissier, Renan, Aubé —, ohne den neueren deutschen Untersuchungen, besonders der von Mommsen („Religionsfrevel nach Röm. Recht". Hist. Zeitschrift 1890) Rechnung zu tragen. Ebenso verhält es sich mit den Bemerkungen über die legio fulminatrix S. 171. Im 7. Cap. stellt der Verf., nachdem er constatirt hat, dass Mark Aurel's Philosophie trotz geringer wissenschaftlicher Tiefe doch eine bedeutende praktische Originalität in Anspruch nehmen dürfe, vor Allem die Frage: ob sie eben praktisch im Stande gewesen sei, mit dem christlichen Evangelium zu concurriren. Sein Referat ist so zutreffend, dass es, auch ohne besonderen kritischen Hinweis, doch die mancherlei Widersprüche erkennen lässt, zu denen der Kaiser durch die wechselnden Stimmungen geführt wurde, die sich in seinen Aufzeichnungen reflectiren; Widersprüche, welche sich nicht bloss auf den in den ersten Büchern optimistischen, in den letzten pessimistischen Tonfall reduciren, sondern auch darin zu Tage treten, dass er einerseits in seiner zweifellos religiös fundirten Ethik das Moment der Freiheit als wesentlich behandelt (III, 16. VI, 10.), andererseits in seiner Pflichtenlehre die Forderung der Nachsicht mit der Unfreiheit des Sünders begründet (VI, 47. II, 13. VII, 63. XI, 8.); einerseits ganz dem Gedanken der Solidarität sich hingiebt, andererseits misanthropischem Individualismus verfällt, bis zur Empfehlung des Selbstmordes, die er freilich nicht befolgte. Durch all dies sind des Verf.'s Schlussbetrachtungen vorbereitet. Es handelt sich um zwei Gedankenkreise, vor Allem zwei ethische Ideale, deren unleugbare Verwandtschaft oft zu ihrer völligen Identificirung und Verwechselung geführt hat; und doch sehen wir hier den Vertreter des einen zum blutigen Verfolger des anderen werden; ein Problem, das nicht lösbar erscheint durch Annahme gegenseitiger Unkenntniss; diese selbst wäre ein neues Problem. Vielmehr ist es lösbar nur durch Hindurchdringen bis in den Untergrund, aus dem die tiefe Antipathie hervorwuchs, und das ist letztlich der Unterschied in

der religiösen Stimmung und Weltanschauung, der zwischen beiden Gedankenkreisen besteht: auf der einen Seite das pantheistische Aufgehenlassen des lebendigen endlichen Ich im fühllosen Ganzen, — auf der andern die Rettung dieses Ich, als geistiger Persönlichkeit, als eigenthümlicher Ausprägung geistiger Werthe durch die im Grunde der Welt wirkende ewige Liebe und ihre erlösende Initiative.

5. Muth behandelt den λόγος ἀληθής des Celsus, indem er dessen Wiederherstellung aus dem Werke des Origenes gegen Celsus, wie Keim sie versucht hat, zu Grunde legt, und der von Koetschau versuchten Eintheilung des Werkes folgt. Zunächst wird der philosophische Standpunkt des Celsus dargelegt, und dann seine Polemik, sofern sie erstlich die „Voraussetzungen des Christenthums“ betrifft (dass sollen sein: Wunder, Weissagungen und Gottes Kommen in die Welt), sowie zweitens gegen Judenthum und Christenthum (Christi Person, Lehre und Jüngerschaft) sich richtet. Zuletzt folgt die Kritik des Verf. Er sieht den heidnischen Polemiker durchweg im Unrecht, was nur dadurch zu erklären ist, dass ihm als Katholiken Vieles zur Substanz des Christenthums gehört, was Celsus mit vollem Recht bestritten hat und was man um so williger preisgiebt, je klarer man einseht, wie wenig Celsus den sittlich-religiösen Kern des Christenthums überhaupt nur verstanden, geschweige denn getroffen hat. Aber Kern und Schale am Christenthum zu trennen ist nun freilich nicht Sache orthodoxer Kritiker, weder katholischer noch protestantischer. Daher der Verf. sich auch seiner Uebereinstimmung mit dem Lutheraner Engelhardt (Dorpater Zeitschrift 1869) getrösten kann. Werthvoller ist die Uebersicht, welche er giebt über die Disponirungsversuche von Keim, Aubé, Patrick, Koetschau.

6. Unter den „Vernachlässigungen“, welche Orr der heutigen Kirchengeschichtschreibung bezüglich der Anfänge des Christenthums zum Vorwurfe macht (Unterschätzung der Zahl der Christen; des Vordringens des Christenthums in die höheren Stände; seiner Rückwirkung auf das Heidenthum) interessirt hier die dritte, sofern der Verf. die Frage erhebt, ob, wenn heute soviel über die Abhängigkeit des alten Christenthums von der Antike geredet

werde, solche Verähnlichung nicht vielmehr darauf beruhe, dass das Christenthum selbst zum voraus schon eine modelnde Einwirkung auf antike Gedankenkreise ausgeübt habe, welche das Conflagriren beider Strömungen erleichterte und mit relativer Nothwendigkeit herbeiführte, ohne dass das Christenthum dabei von seiner Originalität viel eingebüsst hätte. Dass die heidnischen Schriftsteller von solcher Einwirkung nichts ausdrücklich sagen, hält er für absichtliches Todtschweigen eines gefürchteten Gegners, aber schon die neutestamentliche Literatur zeige, dass die christliche Gedankenbildung mit der Empfänglichkeit eines Publikums gerechnet habe, das fähig sei, dergleichen zu fassen; und nicht ohne Erfolg, wie nicht bloss die Gewinnung grosser Gemeinden, sondern selbst Draussenbleibende, wie Seneca und Epiktet, bewiesen. Er hält auch das Auftreten der Apologeten sowohl für einen Erfolg dieser Art der christlichen Propaganda als auch für eine weitere erhebliche Stärkung der letzteren, wie denn namentlich das Auftreten heidnischer Polemiker wie Fronto und Celsus alsbald bewies, dass es mit dem blossen Todtschweigen ferner nicht gethan war. Andererseits ist ihm das Entstehen des Gnosticismus ein Zeichen, dass das Christenthum durch die Neuheit seiner Ideen die „Intellectuellen“ der Zeit lebhaft zu beschäftigen anfing. Ueberhaupt sei ja das 2. Jahrhundert eine Zeit weitverbreiteter religiöser „Erweckung“ gewesen, die mit dem Christenthum in Concurrenz trat, und namentlich dem Erlösungsbedürfnis analoge Befriedigung zu bieten trachtete, sobald man dieses letztere nur erst in seinem Ernste erkannt hatte; so besonders der Neuplatonismus. Der Verf. bewegt sich im Grossen und Ganzen hier auf einem gefährlichen Terrain. Zumal wenn man, wie er, mit so precären Grössen rechnet, wie es das „Todtschweigen“ des Christenthums seitens der gleichzeitigen Philosophie ist, so muss man, falls man behauptet, dass gleichwohl christlicher Einfluss erkennbar sei, im Besitz eines besonders klaren und untrüglichen Massstabes sein, an dem man dies beurtheilt. Gewiss ist es sehr anzuerkennen, dass der Verf. der heute durch die Ritschl'sche Theologenschule in Mode gebrachten einseitigen Ethnisirungs-Methode gegenüber allen möglichen Erscheinungen des ältesten Christenthums entgegentritt. Aber um die

Originalität des Christenthums zu vertheidigen, dazu gehört vor Allem, dass man sie klar erkennt, und auf der richtigen Seite sucht; das heisst aber: nicht auf Seiten der Ethik: hier hat das Christenthum im Wesentlichen den Ideenbesitz der Zeit nur bejaht, höchstens noch idealisirt —; sondern auf Seiten der religiösen Willensdirigirung, durch Auslösung emotionaler Beweggründe des ethischen Handelns, über die die antike Ethik nun einmal nicht verfügte, und in deren Ermangelung sie im Phrasenthum dahinsiechte. Hier lag die Originalität des Christenthums ursprünglich, und wenn sie sich im katholischen Christenthum zusehends verflachte, so dürfte sich eben hierin doch ein Symptom zeigen, dass die Kirche mit der socialen, allerdings auch einer religiösen Paganisirung verfiel, die aber freilich nie soweit ging, dass das „Evangelium" schlechterdings verloren gegangen wäre. Es erhielt sich, aber mehr in der dogmatischen Theorie als in der sittlich-religiösen Praxis.

7. Chaignet legt seiner Erörterung über die Theologie des Porphyrius Gustav Wolffs Ausgabe der Fragmente περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας (Berlin 1856) zu Grunde. Das Werk, ein interessantes Denkmal specifisch heidnischer Religiosität, gehört zu denen, die vor Allem mit zu studiren sind, wenn es gilt, die Unterschiede zwischen Heidenthum und Christenthum, wie andrerseits das Mass der Einwirkung heidnischer Denkweise auf das vulgär-katholische Bewusstsein zu erkennen. Bei Porphyrius' lobpreisendem Urtheil über Christi Person und seiner Kritik der cultischen Verehrung Christi seitens der Kirche, womit der Verf. schliesst, tritt der Mangel an Verständniss für Christi religiöse Eigenart charakteristisch hervor.

8. Harnack führt die bekannten Sokrates-Stellen der vorconstantinischen Väter einem Laienpublikum vor, unter wirksamer Contrastirung der sympathischen Aeusserungen von griechischer und der antipathischen von lateinischer Seite. Bezüglich des Verhältnisses von Sokrates und „Evangelium" bleibt es bei dunklen Andeutungen.

2. Zur Patristik der ersten Jahrhunderte.

Apologeten.

1. P. Wehofer, Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers in literarhistorischer Beziehung zum ersten Mal untersucht. Eine Vorstudie zur Kirchen- und Philosophiegeschichte des 2. Jahrhunderts. XIX, 141 S. Freiburg 1897, Herder. M. 4.
2. G. Rauschen, Die formale Seite der Apologien Justins. (Tübinger [kath.] theol. Quartalschrift. 80, 1899, S. 188—206.)
3. C. Kukula, Tatian's sogenannte Apologie. Exegetisch-chronologische Studie. III, 64 S. Leipzig 1900, Teubner. M. 2,40.
4. Derselbe, „Altersbeweis" und „Künstlerkatalog" in Tatian's Rede an die Hellenen. 28 S. Gymnasial-Progr. Wien 1900.
5. H. Bönig, Minucius Felix. Gymnasial-Progr. 32 S. Königsberg 1897. Hartung.
6. E. Norden, De Minucii Felicis aetate et genere dicendi. 62 S. (Index scholarum) Greifswald 1897.
7. E. Gaucher, L'apologétique. Les arguments de Tertullien contre le paganisme, avec texte latin retouché et quelques notes. Deux appendices: la réligion de la Rome payenne; le martyre Chrétien. I, 127 S. III, 16 S. Auteuil 1898. Fontaine.

1. Bei der nahen Beziehung, in welcher die Philosophie der griechisch-römischen Epigonen zu dem Schulbetriebe der Rhetorik stand, wäre an und für sich das Unternehmen Wehofer's, Justins' Apologie einmal eindringlich auf ihr Verhältniss zu diesem letzteren zu untersuchen, auch hier zu begrüssen. Der Verf. zeigt sich in der Geschichte der Rhetorik dieser Zeit trefflich bewandert und geht namentlich ausführlich auch auf Quintilians grundlegende Wirksamkeit zurück. Bezüglich Justins geht er nun von der Voraussetzung aus, dass er mit seiner Apologie „eine Rede" habe liefern und daher in derselben auch die rhetorischen Regeln habe befolgen wollen. Der Versuch aber, diesen Gesichtspunkt an der Apologie durchzuführen, gelingt dem Verf. höchstens etwa bis zum

22. Capitel. Von da an jedoch genügt der Vater seinen rhetorischen Ansprüchen je länger desto weniger, und wenn es schliesslich in dem Schriftstück „von digressiones wimmeln“ soll, so dürfte dies das Eingeständniss sein, dass der Gesichtspunkt der Verfassers jedenfalls in der hier versuchten Weise nicht durchführbar war. Auf die Verwicklung, in welche der Verf. geräth, indem er die neuerdings von Mommsen proclamirte Echtheit des angeblichen Christen-Rescripts von Hadrian acceptirt und doch anerkennen muss, dass dasselbe zu Justins Apologie, der es angehängt ist, absolut nicht passt — sei hier nur hingewiesen.

2. Zu einem ähnlichen Urtheil wie ich (schon im theol. Jahresbericht XVII, (1897), 189), gelangte über Wehofer's Schrift auch Rauschen, im Gegensatz zu andern anerkennenden Besprechungen. Ihm ist der richtige Typus von Justins Schriftstellerei geradezu die sog. zweite Apologie mit ihrem Charakter einer aphoristischen Materialsammlung. Auch in der ersten Apologie sieht daher der Verf. keine Spur von einer planmässigen Anlage. Das Nähere interessirt hier indess nicht.

3. Kukula hat sich in zwei von der Kritik sehr günstig aufgenommenen Arbeiten einmal des so vielgeschmähten Apologeten Tatian angenommen, besonders gegen die ungenügende Behandlung seiner „Rede“ sich wendend, die sie sowohl in Schwartz' Textausgabe wie in Harnacks Uebersetzung (Giessen 1884) erfahren habe. Es gelingt zunächst dem Verf. den Beweis zu erbringen, dass die Apologie kein Buch, sondern eine für den mündlichen Vortrag bestimmte Rede zur Eröffnung einer „philosophischen“ Schule des Tatian sein wolle, woher auch ihr so höchst gedrängter Stil sich erkläre. Die aus diesem Umstande herrührende öftere Dunkelheit des Gedankenfortschritts zu lichten ist dann der Zweck einer Reihe von scharfsinnigen und lichtvoll motivirten Textesemendationen und exegetischen Erörterungen, und der Verf. entlastet hierdurch den Autor von einer Reihe inveterirter Vorwürfe betr. Verworrenheit und desultorischer Darstellung, so dass das Schriftstück in der That jetzt in einem neuen Lichte erscheint. Schliesslich widerlegt der Verf. Harnacks chronologische Placirung der Schrift (in seiner Geschichte der altchristl. Lit. II, 284ff.), und

zwar mit dem Resultat, dass die Rede nicht nach Rom, sondern nach Kleinasien gehöre, schon Härese blicken lasse und im 12. Jahre Mark-Aurels 172—173 gehalten sei. Ihren Charakter beleuchtet endlich der Verf. noch durch Heranziehung von Mommsens Schilderung des damaligen Rhetorenwesens (Röm. Gesch. V, 335ff.). Unter den Besprechungen ist namentlich die von Hilgenfeld (Zeitschr. f. wiss. Theol. 43, 487—492) zu erwähnen, der gleichfalls die Apologie als „Rede" anerkennt, und zwar der Zeitbestimmung K.s zustimmt, aber an Rom als Entstehungsort festhält.

4. Noch folgenreicher wird die „Rettung", welche K. an Tatian vollbringt durch seine zweite Abhandlung. Hier behandelt er den zweiten Theil der Rede Cap. 31—41, nach herkömmlicher Bezeichnung enthaltend den „Altersbeweis" für das Christenthum (Cap. 31—41) und mitten darin den „Künstlerkatalog" (Cap. 32—35) Tatians. Gegenüber den sehr ungünstigen Beurtheilungen die diese Ausführungen des Apologeten besonders durch Kalkmann (Rh. Museum XLII, 1887, S. 508ff.), Harnack (Texte und Untersuchungen I, 223ff.) und Dembowski (1878) erfahren haben, tritt der Verf., nachdem er zunächst wieder eine Textesrecension des Abschnitts gegeben, entschieden ein für den völlig logischen Zweck und Zusammenhang desselben und speciell für die Reinheit der Absichten des Apologeten. Tatian habe im ersten Theil seiner Rede von den inneren Vorzügen des Christenthums geredet, jetzt wolle er gewisse äussere Vorzüge desselben hervorkehren, die auch den ferner Stehenden einleuchten müssten: nämlich seinen alten, und daher um so reineren Ursprung und seinen reineren und ehrwürdigen Cultus. Ersteres Bestreben ist ihm mit vielen Apologeten gemein. Letzteres vollbringt er auf eigenartige Weise, indem er auf Grund von Autopsie (bei Gelegenheit weiter Reisen erworben), aus dem Gedächtniss — nicht aus schriftlichen Quellen — eine allerdings tendenziös zusammengestellte Aufzählung von Künstlern mit ihren Werken vorführt, eine Digression zur Charakterisirung der bedenklichen Art, wie das Heidenthum seine cultischen Bedürfnisse habe befriedigen lassen, wobei er auch hier die Gliederung seines Stoffs zwar kunstgemäss verbirgt, keineswegs aber vermissen

lässt. Für die Zuverlässigkeit seiner Angaben, auch der bisher singulär gebliebenen, erweckte nach dem Verf. die schon erbrachte Verificirung vieler derselben ein günstiges Vorurtheil. Vor Allem erlaube der Passus keine Herabsetzung seines moralischen Charakters. Zum Schluss parallelisirt der Verf. Tatian mit den seiner Zeit überhaupt angehörigen stoisch-kynischen Rigoristen (einem Sotion, Demonax u. A.), deren ernstes Dringen auf sittliche Verantwortlichkeit für dissolutes Herkommen er lediglich theile, freilich einer noch unreifen Zeit gegenübertretend, und daher selbst von seiner Kirche missverstanden. Mit dieser wohlfundirten Ehrenrettung Tatians wird von der künftigen Patristik und Philosophiegeschichte zu rechnen sein. —

5. Bönigs Untersuchung über den Octavius des Minucius Felix kommt bei trefflicher Beherrschung der neueren einschlägigen Literatur zu folgenden Ergebnissen. Der Octavius ist noch zu Lebzeiten Frontos, oder wenigstens bald nach seinem Tode verfasst, d. h. ums Jahr 160 (S. 9—14). Die dogmatische Zurückhaltung des Minucius beruht auf bestimmter Absicht, die nur dahinging, das Zusammentreffen des Christenthums mit den philosophischen Gegnern in einer Reihe grundlegender Ueberzeugungen zu zeigen, und zwar auf Grund von gewissen im geselligen Verkehr gemachten persönlichen Erfahrungen; daher auch für die Rede des Heiden Caecilius keine schriftlichen Vorlagen anzunehmen sind. Die so höchst intricaten Abhängigkeitsfragen werden dahin erledigt, dass ein klares Abhängigkeitsverhältniss des M. nur gegenüber heidnischen Philosophen — Seneca, Cicero — besteht, während auf christlicher Seite Minucius wohl Justins Apologie, aber weder Tatian, noch Athenagoras, noch Theophilus, noch Clemens Alexandrinus benutzt hat; andererseits wird vom Verf. das Verhältniss zu Tertullian so bestimmt, dass er die Hypothese von Hartel und Wilhelm, eine verlorene Apologie des zweiten Jahrhunderts sei gemeinsame Quelle beider, ablehnt, und mit Schwenke das bei Tertullian vorliegende Verhältniss zu Cicero durch Minucius vermittelt sein lässt. Die Heranziehung der cirtensischen Inschriften zur Identificirung des Caecilius erachtet der Verf. als fruchtlos, zumal da der Octavius ein erdichtetes Gespräch sei, wobei sich

allein die widersprechende Situation erkläre von freundschaftlichem Verkehr und leidenschaftlichem Hass zugleich, wie sie das Gespräch aufweist. Die Sprache bestrebe sich thunlichster Annäherung an classische Reinheit, doch hält der Verf. für eine erspriessliche philologische Behandlung derselben eine nochmalige Reinigung des Textes für nothwendig.

6. Gleichwohl hat Norden eine solche Behandlung schon jetzt wieder unternommen. Ebenfalls von Minucius' Priorität vor Tertullian überzeugt, zieht er in reichem Umfange die gleichzeitige Sophisten- und Declamatoren-Stilistik heran um zu erweisen, dass Minucius hier die Muster seines Stiles fand, die er aber mit gesundem Geschmack verwerthete. —

7. Gauchers Schrift über Tertullians Apologeticum ist mir leider nicht zugänglich geworden.

Tertullian.

1. E. Schulze, Elemente einer Theodicee bei Tertullian (Zeitschr. f. wiss. Theol. 43 (1900) S. 62—104.)
2. J. Stier, Die Gottes- und Logos-Lehre Tertullians. 193 S. Göttingen 1899. Vandenhoeck u. Ruprecht. M. 2,40.
3. H. Hoppe, De sermone Tertullianeo quaestiones selectae. 84 S. Inaug.-Diss. Marburg. 1897.
4. K. Holl, Tertullian als Schriftsteller (Preuss. Jahrbb. 88 (1897) S. 262—278.
5. E. Kroymann, Die Tertullian-Ueberlieferung in Italien (S. A. aus den Abh. der Wiener Akademie). Wien, 1898. Gerold. M. 0,80.
6. Derselbe, Kritische Vorarbeiten für den dritten und vierten Band der neuen Tertullian-Ausgabe (S.-A. aus den Abh. der Wiener Akademie). Wien 1900, Gerold. M. 0,89.

1. Schulze bringt bei Tertullian nach sorgfältiger Lectüre doch nur die in der populär-religiösen Betrachtungsweise herkömmlichen Ideen heraus, dass das Uebel als physisches Strafe mit sühnender oder auch pädagogischer göttlicher Tendenz sei, als moralisches aber in der creatürlichen Freiheit wurzele, dass dagegen jeder

speculative Hintergrund für die Deutung dieser Thatsachen fehle. Ob diese Ablehnung jeder metaphysischen, teleologischen oder ästhetischen Erklärung des Uebels dem alten Theologen zu besonderer „Christlichkeit" anzurechnen sei, wäre wohl noch näher zu erwägen.

2. Stiers Arbeit ist von der richtigen Erkenntniss geleitet, dass Tertullian als einer der energischesten Herausgestalter einer specifisch christlichen Gesammtweltanschauung der Philosophie gegenüber eine Selbständigkeit behauptet, die durch seine bekannte frondirende Stellung gegen dieselbe allein allerdings noch nicht garantirt wäre. Insbesondere betont er in Tertullians Gotteslehre den bewussten Gegensatz gegen den platonisch-aristotelischen dualistisch bestimmten Gottesbegriff, sowie seine thatsächliche Differenz vom stoischen Monismus, dem er zwar näher zu stehen glaubt, den er aber doch im Sinn des populär-alttestamentlichen Monotheismus umdeutet. Nur geht der Verf. zu weit, wenn er auch bezüglich der „Körperlichkeit" Gottes Tertullians Abhängigkeit von der Stoa leugnet. Für das anthropomorphistisch-vorstellungsmässige Gepräge von Tertullians Gottesbegriff hat der Verf. wohl zu wenig kritischen Blick, sowohl was das dem Marcion gegenüber statuirte Verhältniss zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit, als was die Zuertheilung von Affecten und Leidensfähigkeit an Gott betrifft. In der Logoslehre ordnet der Verf. Tertullian richtig den Apologeten des zweiten Jahrhunderts zu. Wenn er aber ihm wie diesen im Wesentlichen nur ein kosmologisches Interesse an der Logosidee zuschreibt, so widerspricht das den Thatsachen, was dem Verf. wohl klarer geworden wäre, wenn er die Vergleichung mit Philo's Logoslehre nicht ganz verabsäumt hätte. Es kann doch darüber kein Zweifel sein, dass seitens der christlichen Theologen die Heranziehung der Logosidee vor Allem im soteriologischen Interesse erfolgt, wofür die kosmologischen Erwägungen nur die, allerdings in der christlichen Weltanschauung nicht hinreichend motivirte, Voraussetzung bilden. In der Verkennung dieser Thatsache liegt auch der Grund, weshalb der Verf. einen innigeren Zusammenhang zwischen Tertullians Logoslehre und Erlösungslehre in Abrede stellt. Wie ein solcher schon bei Justin und seinen Nachfolgern sehr

verbunden ist — mag auch die Erlösungsgedanke nicht mehr der original-christliche sein —, so wäre vollends bei Tertullian eine solche Zusammenfassung die [illegible] Aneignung der Erlösungslehre des Irenäus gar nicht möglich gewesen, da diese ganz in der Anschauung von Christi Person als des menschgewordenen Logos wurzelt. Sehr mit Recht lehnt der Verf. übrigens (S. 72—76) die von Harnack versuchte Heranziehung juristischer Begriffe (substantia) zur Erklärung von Tertullians Trinitätslehre ab, während er selbst freilich diese letztere zu sehr nach dem Maasstab der späteren Trinitätsspeculation zu kritisiren geneigt ist.

3. Hoppe's Studie zur Sprache Tertullians ist eine sehr willkommene und gediegene Arbeit. Der Verf. unterscheidet sehr richtig drei Ingredienzien, welche dieser Sprache ihre so charakteristische Eigenthümlichkeit geben: die Gräcismen, die Afrikanismen, und die juridischen Ausdrücke. Zugleich weist er darauf hin, dass wir in Tertullian sowohl den Philosophen als den Theologen wie den Juristen anzuerkennen haben, sowie dass seine so verschiedenartige gegen Heiden, Häretiker und Katholiker gerichtete Polemik seinem Stil eine Mannigfaltigkeit zuführte, welche die verschiedenen über denselben gefällten Urtheile leicht erklärlich macht. Das Afrikanistische Element ist der Verf. geneigt wesentlich zu beschränken. Einerseits sei es von den Archaismen schwer zu scheiden — der Verf. giebt eine Liste der Tertullian bekannten lateinischen Schriftsteller, unter denen Apulejus auffallend zurück-, Plautus dagegen hervortritt —; andererseits will der Verf. Afrikanismen höchstens in der Syntax wie in der Wortbildung und dem Gebrauch gewisser Ausdrücke anerkennen. Tertullians öfter kritisirten Usus temporum getraut sich der Verf. in den meisten Fällen als wohlbegründet zu vertheidigen. Dass unter die „juristischen“ Ausdrücke auch das Wort substantia in Tertullians trinitarischen Erörterungen aufzunehmen sei, scheint dem Verf. überhaupt nicht in den Sinn gekommen zu sein. Der Verf. behandelt im Cap. 1 die Gräcismen, Cap. 2 die Archaismen, Cap. 3 die Afrikanismen, Cap. 4 die juristischen Ausdrücke. Leider fehlt ein Index.

Die Sextus-Sentenzen.

1. V. Ryssel, Die syrische Uebersetzung der Sextus-Sentenzen. (Zeitschrift für wiss. Theologie 40 (1897) S. 131—148.
2. H. Meyboom, De spreuken van Sextus (Theol. Tijdschrift 32 (1898) S. 455—488).

1. Ryssel bringt seine deutsche Wiedergabe der syrischen Versionen der Sextus-Sentenzen zum Abschluss (vergl. den vorigen Bericht, Jahrg. 1898. S. 535.).

2. Meyboom giebt zunächst eine willkommene Uebersicht über die Beschäftigung mit den Sextus-Sentenzen sowohl in der alten Kirche wie in der neuesten Zeit, und übersetzt dann den Elter'schen griechischen Text ins Holländische und zwar in einer sachlichen Anordnung. Durch letztere Bemühung wird der Einblick in den Inhalt der Sprüche erleichtert, und damit auch die Beurtheilung ihrer merkwürdigen synkretistischen Eigenart. Dieselbe erscheint höchst anziehend, sofern sich ein hochgeläuterter Standpunkt reinster sittlicher Religiosität ergiebt, der einerseits entschieden als christlich zu betrachten ist, wie denn auch directe Benutzung der neutestamentlichen Literatur hervortritt, andererseits so zweifellose Abhängigkeit von Platonismus und Stoicismus zeigt, dass ein unausgeglichenes Zusammentreffen zweier verschiedener Gedankenwelten vorliegt, dessen Studium einen merkwürdigen Einblick in den Gärungsprocess am Ende des 2. Jahrhunderts gewährt.

entschieden vorhanden ist — mag auch ihr Erlösungsgedanke nicht mehr der original-christliche sein —, so wäre vollends bei Tertullian ohne solchen Zusammenhang die zunehmende Aneignung der Erlösungslehre des Irenäus gar nicht möglich gewesen, da diese ganz in der Anschauung von Christi Person als des menschgewordenen Logos wurzelt. Sehr mit Recht lehnt der Verf. übrigens (S. 72—78) die von Harnack versuchte Heranziehung juristischer Begriffe (substantia) zur Erklärung von Tertullians Trinitätslehre ab, während er selbst freilich diese letztere zu sehr nach dem Massstab der späteren Trinitätsspeculation zu kritisiren geneigt ist.

3. Hoppe's Studie zur Sprache Tertullians ist eine sehr willkommene und gediegene Arbeit. Der Verf. unterscheidet sehr richtig drei Ingredienzien, welche dieser Sprache ihre so charakteristische Eigenthümlichkeit geben: die Gräcismen, die Afrikanismen, und die juridischen Ausdrücke. Zugleich weist er darauf hin, dass wir in Tertullian sowohl den Philosophen als den Theologen wie den Juristen anzuerkennen haben, sowie dass seine so verschiedenartige gegen Heiden, Häretiker und Katholiker gerichtete Polemik seinem Stil eine Mannigfaltigkeit zuführte, welche die verschiedenen über denselben gefällten Urtheile leicht erklärlich macht. Das Afrikanistische Element ist der Verf. geneigt wesentlich zu beschränken. Einerseits sei es von den Archaismen schwer zu scheiden — der Verf. giebt eine Liste der Tertullian bekannten lateinischen Schriftsteller, unter denen Apulejus auffallend zurück-, Plautus dagegen hervortritt —; andererseits will der Verf. Afrikanismen höchstens in der Syntax wie in der Wortbildung und dem Gebrauch gewisser Ausdrücke anerkennen. Tertullians öfter kritisirten Usus temporum getraut sich der Verf. in den meisten Fällen als wohlbegründet zu vertheidigen. Dass unter die „juristischen" Ausdrücke auch das Wort substantia in Tertullians trinitarischen Erörterungen aufzunehmen sei, scheint dem Verf. überhaupt nicht in den Sinn gekommen zu sein. Der Verf. behandelt im Cap. 1 die Gräcismen, Cap. 2 die Archaismen, Cap. 3 die Afrikanismen, Cap. 4 die juristischen Ausdrücke. Leider fehlt ein Index.

Die Sextus-Sentenzen.

1. V. Ryssel, Die syrische Uebersetzung der Sextus-Sentenzen. (Zeitschrift für wiss. Theologie 40 (1897) S. 131—148.
2. H. Meyboom, De spreuken van Sextus (Theol. Tijdschrift 32 (1898) S. 455—488).

1. Ryssel bringt seine deutsche Wiedergabe der syrischen Versionen der Sextus-Sentenzen zum Abschluss (vergl. den vorigen Bericht, Jahrg. 1898. S. 535.).

2. Meyboom giebt zunächst eine willkommene Uebersicht über die Beschäftigung mit den Sextus-Sentenzen sowohl in der alten Kirche wie in der neuesten Zeit, und übersetzt dann den Elter'schen griechischen Text ins Holländische und zwar in einer sachlichen Anordnung. Durch letztere Bemühung wird der Einblick in den Inhalt der Sprüche erleichtert, und damit auch die Beurtheilung ihrer merkwürdigen synkretistischen Eigenart. Dieselbe erscheint höchst anziehend, sofern sich ein hochgeläuterter Standpunkt reinster sittlicher Religiosität ergiebt, der einerseits entschieden als christlich zu betrachten ist, wie denn auch directe Benutzung der neutestamentlichen Literatur hervortritt, andererseits so zweifellose Abhängigkeit von Platonismus und Stoicismus zeigt, dass ein unausgeglichenes Zusammentreffen zweier verschiedener Gedankenwelten vorliegt, dessen Studium einen merkwürdigen Einblick in den Gärungsprocess am Ende des 2. Jahrhunderts gewährt.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Academicorum philosophorum index Herculanensis ed. Segofriedus Mekler, Berlin, Weidmann.

Belau, K., Ueb. d. Grenzen d. mechanischen Geschehens im Seelenleben d. Menschen nach Lotze, Diss., Erlangen.

Brenke, M., J. N. Tetens' Erkenntnisstheorie v. Standpunkte d. Kriticismus, Diss. Rostock.

Bruno, G., V. d. Ursache, d. Princip u. d. Einem. Aus d. Italienischen von Ad. Lasson, 3. Aufl. (Philosophische Bibliothek, 21. Bd.), Lpz., Dürr'sche Buchh.

Classen, Gustav Glogaus System d. Philosophie, Zeitschrift f. Philos. u. philosophische Kritik, 119, 2.

Epstein, Dr. Geo., Studien z. Geschichte u. Kritik d. Sokratik, Berlin, E. Streisand.

Fechner, G. Th., Zend-Avesta etc., 2. Aufl., besorgt v. Kurd Lasswitz, 2. Bd. Hamburg, L. Voss.

Hattori, Prof. Dr. U., Confucius, Frankfurt a./M., Neuer Frankfurter Verlag.

Hofmann, P., Kants Lehre vom Schluss und ihre Bedeutung, Diss. Rostock.

Jacobi, M., Der altägyptische Göttermythus in seinen Beziehungen zur griechischen Naturphilosophie u. d. Göttersagen indogermanischer Völker, Philos. Jahrbuch d. Görres-Gesellschaft, 15, 1.

Jachmann, Rh. B., E. Borowski, C. A. Ch. Wasianski: Immanuel Kant etc., hrsg. von A. Hoffmann, Halle, H. Peter.

Kant, Imm., Kritik d. Urtheilskraft, hrsg. u. m. e. Einleitg., sowie e. Personen- u. Sachregister versehen von Dr. Karl Vorländer, 3. Aufl. (Philosophische Bibliothek, 39. Bd.), Lpz., Dürr'sche Buchh.

Klepl, G. R., Die „Monologen“ Schleiermachers u. Fr. Nietzsches „Jenseits v. Gut u. Böse“. Eine Studie z. Geschichte der individualistischen Ethik, Diss. Lpz.

Kügelgen, C. v., Schleiermachers Reden u. Kants Predigten, zwei Aufsätze, Lpz., R. Wöpke.

Landsberg, Dr. Hans, Fr. Nietzsche u. d. deutsche Litteratur, Lpz., H. Seemann Nachf.

Langenberg, Rud., Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik, Bonn, P. Hanstein.

Lasswitz, Kurd, G. Th. Fechner, 2. verm. Aufl. (Frommanns Klassiker der Philosophie, hrsg. v. Prof. Dr. R. Falckenberg), Stuttgart, F. Frommann.

Linke, P. D., Humes Lehre vom Wissen. Ein Beitrag z. Relationstheorie im Anschluss an Locke u. Hume, Diss. Lpz.

Lucretius Carus, Von der Natur der Dinge, übersetzt von Karl Ludwig v. Knebel. Neu hrsg. von Dr. Otto Güthling (Universal-Bibliothek, 4258—4260), Lpz., Ph. Reclam jun.

Marshall, N. W., Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England u. ihre erkenntnisstheoretischen Grundlagen, Diss. Halle.

Molenaar, Die Geistesentwickelung d. Menschheit nach Aug. Comte (m. d. Bildniss des Philosophen), Lpz., R. Uhlig.

Müller, A., Scheinchristenthum u. Haeckels „Welträthsel", Diss. Jena.

Münch, Ph., Die Haupt- u. Grundgedanken d. Philosophie Sören Kierkegaards in kritischer Beleuchtung, Diss. Lpz.

Nebel, C., Vauvenargues Moralphilosophie etc., Diss. Erlangen.

Niestroj, Ueber d. Willensfreiheit nach Leibniz, Philosophisches Jahrbuch d. Görres-Gesellschaft, 15, 1.

Paulsen, Frdr., Schopenhauer etc., 2. Aufl., Stuttgart, J. G. Cotta Nachf.

Pfennigsdorf, Lic. E., Friedrich Nietzsche u. d. Christenthum, Vortrag, Dessau, Haarth in Comm.

Platzhoff, E., Ernest Renan, Seine Entwicklung u. Weltanschauung, Diss. Bern.

Reichel, H., Die Societätsphilosophie Fr. von Baaders: seine Lehren über Geschichte und Gesellschaft, Staat u. Kirche, Diss. Lpz.

Rolfes, E., Neue Untersuchungen üb. d. platonischen Ideen (Schl.), Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 15, 1.

Schäfer, G., Die Philosophie des Heraklit v. Ephesus u. die moderne Heraklitforschung, Wien, F. Deuticke.

Schemtob ben Josef ibn Falaqueras, Propädeutik der Wissenschaften, Reschith Chokmah, hrsg. v. Rabb. Dr. Mor. David, Berlin, M. Poppelauer.

Schlüter, R., Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen. Eine kritische Untersuchung, Diss. Rostock.

Schmitt, Eug., Fr. Nietzsche an der Grenzscheide zweier Weltalter etc., Neue (Titel-) Ausg., Lpz., E. Diederichs.

Ueberweg, Fr., Grundriss der Geschichte der Philosophie, 4 Thl., 9. Aufl., hrsg. v. Prof. Max Heinze, Berlin, E. S. Mittler & Sohn.

Urbach, Dr. Benno, Leibnizens Rechtfertigung des Uebels in der besten Welt, Prag, J. G. Calve.

Willems, Chr., Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Aristoteles u. d. hl. Thomas v. Aquin (Forts.), Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 15, 1.

Witte, Past. R., Fr. Nietzsche, e. Warnungszeichen etc., Stolp, H. Hildebrandts Buchhandlung.

Wolff, J., Lionardo da Vinci als Aesthetiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Aesthetik, Diss. Jena.

Zeller, Dr. Ed., Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, 6. Aufl. Lpz., O. R. Reisland.

B. Französische Litteratur.

Basch, V., La poétique de Schiller, Paris, F. Alcan.

Landormy, P., Descartes, Paris, Delaplane.

Manno, Le Pessimisme contemporain, Paris, Bloud.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XV. Band 4. Heft.

XV.

Julians Brief an Dionysios.

Von

Rudolf Asmus in Freiburg (Breisgau).

Das in der Julianischen Briefsammlung unter No. 59 (ed. Hertlein) erhaltene umfangreiche Schreiben „an Dionysios“ bietet der Erklärung die mannigfachsten Schwierigkeiten, welche zum grössten Theil mit der genaueren Feststellung der Persönlichkeit des Adressaten zusammenhängen.

Der natürlichste und einfachste Weg zu diesem Ziele dürfte wohl der sein, zunächst einmal aus dem blossen Inhalt des Schriftstücks zu ermitteln, was für einer Menschenklasse der Adressat im Allgemeinen angehörte, und was für eine Stellung er in derselben im Besonderen einnahm. Da unser Brief sich aus zwei verschiedenen Bestandtheilen zusammensetzt, nämlich aus einer Reihe von mehr oder minder deutlichen Entlehnungen aus einem von Dionysios an Julian geschriebenen Brief, der diesen zu seinem Antwortschreiben veranlasste, und den eigenen Worten des Kaisers selbst, so excerpiren wir zuerst aus jenen und dann aus diesen das, was uns für unsern allgemeinen Zweck brauchbar erscheint. Hierfür erschliesst sich uns aber noch ausserdem in erwünschter Weise eine nicht unverächtliche, zuverlässige und ergiebige Hilfs-

quelle, wenn wir unserem unmittelbar vorliegenden Stellenmaterial jeweils gleich Alles beifügen, was sich an innerlich oder äusserlich entsprechenden Parallelstellen aus anderen Werken Julians beibringen lässt.

Darnach gestaltet sich diese Zusammenstellung folgendermassen:

Brief 59:	Werke:
Dionysios charakterisirt sich selbst durch die Ausdrücke:	Julian gebraucht die Ausdrücke:
θάρσος p. 569, 11; 570, 18. θαρραλεώτατος p. 576, 9 (vgl. θρασύτης p. 576, 22).	θράσος Or. VII p. 291, 26: v. s. Gegnern. (Vgl. θαρσεῖν Or. VI p. 256, 2: Diogenes v. e. Pseudokyniker).
γενναῖος p. 569, 15.	γενναῖος Or. VII p. 264, 8: negativ v. s. Gegner.
προσκρούειν p. 569, 16; 570, 2; 573, 17.	προσκρούειν Or. VII p. 306, 10. Misopog. p. 458, 1; 473, 16: v. sich selbst gegenüber s. Gegnern. Caesares p. 418. 3. 8: v. d. Gegnern Alexanders d. Gr. diesem gegenüber.
ὑπερορᾶν (Widerwärtigkeiten und Gefahren) p. 569, 22.	Vgl. Or. VII p. 278, 11ff. Or. VI p. 260, 11ff.: eine Tugend der alten Kyniker.
ἐπιγνῶναι . . . τὸν . . . ἄνθρωπον p. 569, 3.	τὸ Γνῶθι σαυτόν Or. VI p. 237, 4ff.; 239, 20ff., 240, 3ff. Or. VII p. 273, 21ff.: Ziel der kynischen Philosophie.
ἀνδρεία p. 570, 12; 575, 22 (vgl. ἀνδρίζεσθαι p. 571, 14). ἀνήρ p. 577, 7ff. [569, 22].	ἀνήρ Or. VI p. 234, 3: ironisch v. s. Gegner; p. 252, 22: v. Diogenes.
φιλοσοφία p. 570, 18 (vgl. p. 570, 21 σοφώτατος p. 573, 20 συνετώτατος).	φιλοσοφώτατος Or. VI p. 262, 26: v. s. Gegner.

παρρησία p. 573, 4; 577, 8 (vgl. 573, 5 καὶ Θερσίτης . . . ἐπαρρησιάζετο).	παρρησία Or. VII p. 291, 5. Misopog. p. 470, 14: v. s. Gegnern. Or. VII p. 289, 20: v. Diogenes. Or. VI p. 260, 9: v. Kyniker. Or. VII p. 269, 5: negativ v. Sklaven.
ἀλήθεια p. 573, 16.	ἀλήθεια Or. VI p. 249, 16: Kriterium des Kynikers.
σύντομος p. 574, 7.	σύντομος Or. VII p. 292, 1; 293, 10; 294, 17; 305, 16; Or. VI p. 239, 10: v. d. kynischen Methode.
Dionysios wird von Julian charakterisirt durch die Ausdrücke:	
λοιδορία p. 568, 22; 269, 1. λοιδορεῖσθαι p. 568, 20; 570, 8; 576, 5 (τοῖς . . . βελτίστοις); p. 576, 15; 578, 16.	λοιδορία Misopog. p. 434, 12: ironisch v. sich selbst. τοῖς . . . βελτίστοις λοιδορεῖσθαι Or. VII p. 289, 22: v. s. Gegner.
βλασφημία p. 569, 1. βλασφημεῖν p. 570, 8.	βλασφημεῖν Or. VII p. 265, 3; 273, 16; 276, 26; 278, 10: v. s. Gegnern.
ἄκλητος p. 569, 3 (vgl. p. 577, 14ff.).	ἄκλητος Or. VI p. 260, 18: v. Krates (vgl. Or. VII p. 291, 6ff.: über die Aufdringlichkeit d. Gegner).
ἐπαινεῖν p. 569, 9.	ἐπαινεῖν Or. VII p. 305, 25: v. s. Gegnern.
ἀπεχθάνεσθαι p. 569, 16; 573, 21 (τοῖς κρατοῦσιν).	ἀπεχθάνεσθαι Misopog. p. 458, 1 (vgl. p. 473, 16): v. sich selbst gegenüber s. Gegnern. Caes. p. 418, 8: v. d. Gegnern Alexanders d. Gr. diesem gegenüber.
μαλακία p. 570, 12.	μαλακία Or. VI p. 235, 26: v. s. Gegnern. Vgl. p. 235, 3; 259, 15; 269, 23.

ἀμαθία (p. 570, 24) καὶ θάρσος p. 570, 18.	ἀμαθία (Or. VII p. 291, 8; 292, 20) καὶ θράσος Or. VII p. 291. 26[1]. Vgl. τὴν Διογένους εὐμάθειαν Or. VI p. 261, 14.
ἄγνοια p. 570, 20.[2]) ἀγνοεῖν p. 571, 16. παιδεία p. 577, 9: negativ.	ἀπαίδευτος Or. VI p. 234, 2: v. s. Gegnern. Vgl. p. 259, 5ff.; 260, 6ff.; 263, 2ff. Or. VII p. 282, 24; 294, 13ff.; 304, 15ff.
οὐ μέγα ἔργον ἐστὶν ἐπιτιμᾶν ἄλλοις, ἑαυτὸν δὲ ἀνεπιτίμητον παρασχεῖν p. 573, 9.	ἔργον οἴει μέγα; Or. VII p. 289, 20. αὑτῷ πρότερον ἐπιτιμᾶν Or. VI p. 259, 12: Pflicht d. Kynikers. Vgl. πᾶσιν ἐπιτιμᾷς αὐτὸς οὐδὲν ἄξιον ἐπαίνου πράττων Or. VII p. 305, 24: v. s. Gegner. ἐπιτιμᾶν Or. VI p. 260, 20. VII p. 278, 8: v. d. alten Kynikern.
εἰ . . . σοι ταύτης μέτεστι τῆς μερίδος p. 573, 11ff. τοῦτο (Besserung d. Nebenmenschen. Vgl. p. 573, 21ff.) οὐ κατὰ σέ . . . οὐδὲ κατὰ μυρίους ἄλλους, ὅσοι ζηλοῦσι τὸν σὸν τρόπον p. 574, 1ff. Vgl. p. 578, 8.	σοι . . . ἀρετῆς ἢ τοῖς ἀδελφοῖς (vgl. μεθ' ὑμῶν δὶς τοσοῦτοι p. 291, 3) . . . τίς μετουσία; Or. VII p. 305, 21: z. s. Gegnern. Vgl. Or. VII p. 289, 14; 276, 3ff.[3])
στρατοπέδῳ παραβαλεῖν p. 573, 15.	στρατόπεδον διοχλεῖν Or. VII p. 290, 22. περινοστεῖν τὰ στρατόπεδα p. 289, 22. Vgl. 290, 4ff.: v. s. Gegnern.
ἀπελαύνεσθαι p. 573, 19.	ἀπελαύνεσθαι Or. VII p. 290, 24.

[1]) S. Heyler, Juliani epistolae. Mogunt. 1828 p. 442.

[2]) Schwarz „Julianstudien“ (Philologus 51) S. 643, 10 schlägt hier nach Massgabe von Plato Tim. p. 86 B ἄνοια vor: dann wäre vor allem Or. VII p. 271, 3 ἀπόνοια (: v. d. Kynismus nach Oenomaos = p. 273, 13); p. 290, 16 ἀνόητος (: v. d. Galiläern: vgl. Br. 31 p. 522, 4 ἡ τῶν Γαλιλαίων ἀπόνοια): Br. 42 p. 547, 5 zu vergleichen.

[3]) S. Heyler a. a. O. p. 451.

σκώπτειν p. 574, 17. ἐπισκώπτειν p. 576, 10.	σκώπτειν Or. VI p. 260, 16: v. Krates. Caes. p. 396, 17; 424, 12: v. Silen. Misopog. p. 443, 12: v. s. Gegnern.
τρυφηλός p. 574, 22. τρυφᾶν p. 578, 15.	τρυφή Or. VI p. 259, 19: d. Kynikern verboten.
ἄκουε . . . μὴ λίαν ὀργίλως p. 575, 23.	Vgl. παρ' ἡμῶν αὐτὸ ἀνάσχου πρᾴως λεγόμενον Or. VII p. 305, 25: z. s. Gegnern.
τὸ δὲ ἑξῆς οὐ παραγράφω σοι· αἰσχύνομαι γάρ . . . ἀξιῶ μέντοι σε προσυπακούειν αὐτό p.575,25.	ἀφελὼν δὲ τὸ δύσφημον τὸ λειπόμενον αὐτὸς ἀποπλήρωσον Or. VII p. 305, 21: z. s. Gegner.
μαίνεσθαι p. 576,23; μανία p. 577, 7; ἐμβροντησία p, 577, 8.	μαίνεσθαι Or. VII p. 304, 14. ἔκπληκτος μανία p. 304, 15. μανιώδης p. 291, 8: v. s. Gegnern.
ἐξῆν . . . ἔργοις, ἀλλὰ μὴ λόγοις σε . . . κολάσαι p. 576, 24.	οὐδὲν ὑμᾶς ἐγὼ . . . δεινὸν ἐργάσομαι . . . κολάζων Misopog. p. 470, 14ff.: z. s. Gegnern.
οὐδεὶς εἶπε τῶν ἀρχαίων . . . ὥσπερ σὺ νῦν p. 577, 11.	ποῦ τοῦτο . . . ἐποίησε . . . τῶν παλαιῶν τις ἀνδρῶν, οἳ ταῖς Μούσαις ἐτελοῦντο γνησίως, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ οἱ νῦν Or. VII p. 306, 5: v. d. kynisirenden Rhetoren.
σεμνός p. 578, 10.	σεμνός Or. VI p. 262, 8: v. s. Gegner.

Ein Blick auf die aus unserem Briefe ausgeschriebenen Stellen zeigt, dass dieser sich mit einem Vertreter einer bestimmten Philosophenklasse (p. 570, 18ff.; 574, 1ff.; 578, 1ff.) auseinandersetzt, dem Julian vom philosophischen wie vom kaiserlichen Standpunkte theils ernst, theils ironisch gehaltene Vorwürfe macht. Diese beziehen sich auf Eigenschaften und Handlungen, welche Leute vom Schlage des Adressaten sich entweder selbst beizulegen belieben oder auch von Anderen sich nachsagen lassen müssen. Es ist ferner in diesen Attributen ein scharfer Contrast zwischen einem angestrebten Ideal und der Unzulänglichkeit des Erreichten wahrnehmbar.

Ein Blick auf die beigeschriebenen Parallelstellen zeigt, dass die überwiegende Mehrzahl derselben den beiden Reden Julians gegen die Kyniker, Or. VII πρὸς Ἡράκλειον Κυνικόν und Or. VI εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας, entnommen ist. Die übrigen stammen aus dem Misopogon und den Caesares. Von diesen beiden Werken ist das erstere eine ganz kynisch gefärbte Trutzschrift des als Idealkyniker auftretenden Kaisers gegen die aller Wahrscheinlichkeit nach von kynischen Gegnern ausgehenden Spottreden der Antiochener; die Caesares sind eine Menippeische Satire (eine in den Himmel verlegte Nekyia)[4]), in welcher Silen die Rolle eines kynischen σπουδογέλοιος[5]) spielt und Alexander seine auch in unserem Brief p. 575, 3ff. erwähnten Tadler (vor Allem Hermolaos und Kallisthenes. Vgl. Or. VIII p. 312, 22 τὴν Ἀντισθένους ῥώμην καὶ . . . τὴν Καλλισθένους ἀνδρείαν) wie Kyniker charakterisirt. Demnach entpuppt sich unser Dionysios als ein Vertreter der kynischen Opposition.[6]).

Als solcher würde er aber auch, ganz abgesehen von den vielen zum Theil ganz schlagenden Parallelstellen aus den gegen die zeitgenössischen Kyniker gerichteten Schriften des Kaisers, durch den der kynischen Ethik so geläufigen Satz ἀδέσποτον ἡ ἀρετή, den ihm Julian p. 570, 6 (vgl. Or. II p. 102, 24ff.; I p. 5, 19ff.) ironisch zu Gemüthe führt, besonders aber durch den Vergleich mit Momos (p. 574. 17ff.), dem aus Lukians Satiren bekannten Götterkyniker, und mit Thersites (p. 573, 5ff.), dem von den Schülern des Antisthenes selbst mit Vorliebe citirten homerischen Prototyp des politischen Kynikers,[7]) gekennzeichnet werden. Als Pseudokyniker wird er ausserdem noch durch den für die Kyniker

---

[4]) S. Weber, „De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore". Leipziger Studien z. klass. Philol. X p. 93; Hirzel, „Der Dialog" II Leipz. 1895 S. 343ff.

[5]) S. Weber a. a. O. p. 91.

[6]) Ueber die Stellung der Kyniker zu den römischen Kaisern s. neuerdings Caspari „De Cynicis, qui fuerunt aetate imperatorum Romanorum" Progr. v. Chemnitz 1896.

[7]) S. Lukians Demonax 61 ἐπῄνει . . . καὶ τὸν Θερσίτην ὡς Κυνικόν τινα. Vgl. Dio Chrys. Or. ad Alexandrinos p. 703 R und des Verfassers Progr. „Julian und Dion Chrys." Tauberbischofsheim 1895 S. 34ff.

geradezu typischen Vergleich mit Sardanapallos[8]) gebrandmarkt. Endlich sieht die gegen die sonstige Gewohnheit Julians mit Sprichwörtern überladene Schreibweise unseres Briefes wie eine Parodie auf denselben Stil des Gegners aus. Man könnte darin einen Hieb auf die in der 7. Rede p. 291, 22 gegeisselte ἀγοραῖος καὶ περιτρέχουσα ἐντρέχεια der unphilosophischen, kynisirenden Rhetoren erblicken, welche, unserem neugebackenen Philosophen (p. 571, 14: ἐξαίφνης) vergleichbar, οὐδέ . . . ἐν παροιμίᾳ περιφερόμενον αὐτὸ γιγνώσκουσι τὸ ὅτι βότρυς πρὸς βότρυν πεπαίνεται.

Was erfahren wir aber nun über die **persönlichen Verhältnisse** dieses Kynikers aus unserem Briefe im Einzelnen? Er hatte in seiner Jugend ein unmoralisches, weibisches Leben geführt (p. 573, 12), begab sich dann, zum Manne herangewachsen (p. 573, 15), ins Heerlager zu Konstans, dem er sich ungebeten aufdrängte (p. 569, 6), und leistete, nachdem er bei diesem Anstoss[9]) erregt hatte (p. 569, 15; 570, 2ff.; 573, 17), einer Einladung des Magnentius bereitwillig folge (p. 569, 7), bis er sich schliesslich, vorgeblich wegen seines Eintretens für die Wahrheit (p. 573, 16), auch mit diesem überwarf (p. 569, 15; 570, 2ff.; 573, 17) und von ihm fortgeschickt wurde (p. 573, 17ff.). Dann treffen wir ihn wieder als bejahrten und reichen (p. 574, 20ff.) Bürger und Senator in Rom (p. 576, 22; vgl. p. 570, 9, wo mit τὸ τῆς εἰρήνης τέμενος wohl der Senat gemeint sein dürfte); hier widmete er sich der Philosophie (p. 570, 18) und begann auf einmal eine männlichere Lebensweise (p. 571, 14). Julian, wahrscheinlich durch Quintus Aurelius Symmachus (p. 572, 9ff.), dessen Sohn auch mit dem in der 7. Rede genannten Kyniker Asklepiades (p. 291, 1) in Beziehung stand,[10]) auf ihn aufmerksam gemacht, liess ihm trotz der schlechten

---

[8]) S. Weber a. a. O. p. 94.

[9]) προσκρούω ist hier geradeso wie das lateinische „offendo" rein politisch und nicht mit Heyler a. a. O. p. 440 so zu erklären, dass Dionysios p. 569, 15 bei den Worten τρίτον . . . προσκρούειν an die Redensart δὶς πρὸς τὸν αὐτὸν αἰσχρὸν προσκρούειν λίθον gedacht habe.

[10]) S. Seeck in Pauly-Wissowas Real-Encyklopädie u. „Asklepiades". — Mit den p. 572, 10 zur Charakteristik des Symmachus verwendeten Worten οὔποτ' ἂν ἑκὼν εἶναι ψεύσαιτο, τὰ πάντα ἀληθίζεσθαι πεφυκώς hat die Bezeichnung

Meinung, die er anfänglich von ihm gehabt hatte (p. 572, 5ff.), in der Hoffnung, er werde, durch die Philosophie gebessert (p. 571, 9ff.), einen guten Einfluss auf seine Anhänger ausüben (p. 573, 22ff.; 570, 9ff.; 578, 8ff.), in Gestalt einer allgemein gehaltenen, offiziellen Verfügung eine Aufforderung zur Antheilnahme an den Staatsgeschäften zugehen (p. 571, 3; 577, 1), welcher er jedoch, wahrscheinlich aus unbefriedigter Eitelkeit (p. 572, 12), nicht nachzukommen für gut fand (p. 568, 19; 577, 1), bis ihn der Kaiser durch ein kurzes, unmittelbares Handschreiben (p. 577, 4) an seine Pflicht mahnte.

Diese Mahnung beantwortete er, nachdem er wahrscheinlich mittlerweile von Rom an den Hof nach Antiochia[11]) gereist, hier aber von dem unterdessen eines Bessern belehrten Kaiser (p. 572, 17ff.; 570, 10ff.) nicht vorgelassen worden war (p. 577, 22ff.), mit einem[12]) Entschuldigungsschreiben (p. 568, 19; 570, 11; 577, 10), worin er seinen Ungehorsam mit der Furcht, ein drittes Mal anzustossen (p. 569, 15; 570, 2ff.; 573, 17), zu rechtfertigen suchte, von seiner ihm mit der Zeit gekommenen besseren Erkenntniss[13]) sprach (p. 569, 22ff.; 570, 18), selbstgefällig und trotzig seine guten Dienste anbot (p. 569, 7ff.; 576, 8ff.; 577, 14ff.) und sich herausnahm, unter Berufung auf sein gereiftes Alter (p. 574, 19ff.) und zugleich mit beleidigenden Lobeserhebungen auf Alexander d. Gr. (p. 575, 1ff.) in die Kriegspläne und Regierungsgrundsätze Julians hineinzureden (p. 575, 24ff.). Unser Brief ist die für die Oeffentlichkeit bestimmte und gleichzeitig an die ganze Partei des Dio-

des unbekannten Gewährsmannes Br. 22 p. 502, 16 ἀνδρὸς οὐδαμῶς οἵου τε ψεύδεσθαι eine so grosse Aehnlichkeit, dass vielleicht auch hier an den Römer zu denken ist. S. auch Seecks II. Index nominum z. Symmachus, p. 347 u. „Leontius".

[11]) Da wir die Stelle Ammian XXII 13, 3—4 auf unsern Brief beziehen (s. u. S. 437), so verlegen wir die Abfassung desselben mit Schwarz „De vita et scriptis Juliani imperatoris". Diss. Bonn, 1888. p. 12 nach Antiochia in den Winter 362/3.

[12]) Die Wendung ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς σου p. 577, 10 zeigt, dass Julian mehrere Briefe von Dionysios kannte.

[13]) In der Stelle καὶ τὸν ἰδίως—ἐπέγνωκας καὶ τὸν κοινῶς καὶ γενικῶς ἄνθρωπον, die ein Citat aus dem Brief des Dionysios darstellt, ist wohl ἄνδρα zu ergänzen. Vgl. p. 577, 7; p. 569, 22; 570, 12.

nysios gerichtete,[14]) ausführliche (p. 578, 6ff.) Antwort des Kaisers (p. 578, 12; 577, 15ff.) auf dieses Entschuldigungsschreiben. Der Adressat, der seinerseits um eine kurze Antwort (p. 574, 7) gebeten hatte, erfährt darin eine geradezu vernichtende Zurückweisung (p. 572, 14ff.; 574, 10ff.; 576, 11ff.; 577, 20ff.).

Auffallenderweise theilt uns Julian gar nichts über das Verhältniss des Dionysios zu Konstantius mit. Dies scheint daher eher ein löbliches als ein tadelnswerthes gewesen zu sein. Da der Kyniker dem römischen Senat angehörte, kann man vielleicht annehmen, dass er einer der von Julian Or. II p. 124, 22 rühmend erwähnten ἄνδρες τῆς γερουσίας ὅτιπερ ὄφελος, ἀξιώσει καὶ πλούτῳ καὶ ξυνέσει διαφέροντες τῶν ἄλλων (vgl. I p. 60, 6ff.) war, die kurz vor der Schlacht bei Mursa von Magnentius zu Konstantius übergingen. Dass er ein ziemlich einflussreicher Mann war, geht aus den besonderen Bemühungen hervor, denen sich der Kaiser unterzog, um ihn für sich zu gewinnen.

Hiermit ist aber die Frage nach dem Adressaten unseres Briefes noch keineswegs erledigt. Nicht einmal sein Name ist durch die Ueberschrift „an Dionysios“ hinreichend sichergestellt; denn diese wurde unserem Schreiben erst in der Pariser Julianausgabe von 1630 gegeben, in welcher es überhaupt zum ersten Male selbständig und mit relativer Vollständigkeit erscheint.[15]) Rigaltius creirte hier den Titel Διονυσίῳ wohl mit Rücksicht auf die Stelle Διονύσιε (p. 571, 5 = 573, 20). ἐξηπάτησε καὶ Πλάτωνα τὸν μέγαν ὁ σὸς ὁμώνυμος und Διονύσιον p. 571, 15, ohne sich durch die Doppelbezeichnung τὸν Νειλῶον ἢ Διονύσιον p. 571, 14ff. beirren zu lassen. Dass der erste Theil dieser Benennung ebenfalls ein Recht auf Berücksichtigung gehabt hätte, ist schon aus der Ausgabe des Fabricius zu ersehen, welcher in dem von ihm zum ersten Male herangezogenen Laurentianus LXIII, 16 den Titel κατὰ Νείλου und im Texte p. 571, 14ff. einfach τὸν νεῖλον fand. Diese

---

[14]) Wahrscheinlich um ihn bei dieser zu diskreditiren, wie er dies auch mit dem Bischof Titus bei den Bostrenern gemacht hatte. S. Br. 52 p. 561, 15ff.

[15]) S. Heyler a. a. O. p. 434ff. und namentlich Bidez et Cumont „Recherches sur la tradition manuscrite des lettres de l'Empereur Julien“. Bruxelles 1898. p. 112ff.

Diskrepanz hätte Hercher und Hertlein davon abhalten sollen, die drei Worte τὸν Νειλῷον ἢ kurzerhand als unecht einzuklammern: Sie hätten besser gethan, nach Heylers (p. 444 a. a. O.) Vorschlag dem Laurentianus zu folgen und ἢ Διονύσιον als Glossem zu streichen. Denn offenbar war Διονύσιος der Bei- bezw. Vorname des von Julian als weichlichen Schlemmers gekennzeichneten Νεῖλος, und der Kaiser wurde nur dadurch zur Heranziehung dieses zweiten Namens veranlasst, weil ihm dadurch die Parallele Dionysios: Plato-Neilos: Julian und die pointirte Contradictio in adiecto ermöglicht wurde, welche in der Apostrophe οὐ τοῦτό ἐστιν, ὦ συνετώτατε Διονύσιε, σπουδαίου καὶ σώφρονος ἀνδρός κτλ p. 573, 19 ff. liegt.

Da der Kaiser das Benehmen seines Gegners p. 573, 8; 574, 9 als παροινία brandmarkt und ihm p. 575, 1 ff. seine Bewunderung für Alexander d. Gr. vorhält, dessen παροινία er p. 575, 14[16]) gleichfalls ausdrücklich hervorhebt, so liegt die Annahme nahe, dass Julian mit dem Namen Διονύσιος auf dessen eifrige Verehrung des Διόνυσος habe anspielen wollen.[17]) Lässt er doch in den Caesares p. 424, 10 den Erzieher des Dionysos, den Silen, zu Alexander sagen „ἀλλὰ ἐκράτουν γέ σου πολλάκις αἱ ἡμέτεραι θυγατέρες“ αἰνιττόμενος τὰς ἀμπέλους, τὸν 'Αλέξανδρον οἷα δή τινα μέθυσον καὶ φίλοινον σκώπτων. Eine eklatante Bestätigung der Richtigkeit unserer Ansicht von der Priorität bezw. Superiorität des Namens Νεῖλος erhalten wir durch Libanios Br. 670 ed. Wolff, worin der Rhetor (p. 129, 1 ff. bei Bidez et Cumont a. a. O.) mit augenscheinlicher Beziehung auf unseren Brief dem Kaiser mittheilt, sein Schützling Aristophanes habe befürchtet, dieser möchte ihm τὸ

---

[16]) Bemerkenswerth ist hier die Zusammenstellung von αὐτοῦ τῆς παροινίας ἔργον p. 575, 14 und τὰς ἄλλας αὐτοῦ παιδιάς, da dieselbe sich auch Or. VI p. 260, 11 πᾶσαν . . . ἀπειλὴν τύχης καὶ εἴτε παιδιὰν εἴτε παροινίαν χρὴ φάναι findet und daher vielleicht auf die Gemeinsamkeit der (kynisch-stoischen) Quelle hinweist. Eine solche ist Or. II p. 123, 11 ff. in der Auseinandersetzung über das Wesen der λοιδορία benutzt, wo überdies Alexander d. Gr. als Beispiel angeführt wird.

[17]) Ueber den Gebrauch solcher Spitznamen zur Zeit Julians s. Sievers „Das Leben des Libanius“. Berlin 1868. S. 236, 6.

Νείλου κακὸν bereiten. Demnach spricht Alles dafür, dass auch die bisherige Ueberschrift nach dem Laurentianus zu ändern und durch Ἰουλιανὸς κατὰ Νείλου zu ersetzen ist. Der Name Νεῖλος lässt vermuthen, dieser Kyniker sei ein Landsmann des von Julian in der sechsten Rede angegriffenen Kynikers gewesen, den der Kaiser hier p. 249, 26 als Αἰγύπτιος bezeichnet.[18]) Wie er diesen p. 262, 27 ironisch mit Alexander d. Gr. vergleicht, so frägt er p. 575, 2 mit den ironischen Worten: κατειργάσω . . . τὸν Δαρεῖον ὡς ὁ Μακεδὼν Ἀλέξανδρος; den Neilos, ob er ein μιμητὴς αὐτοῦ sei.

Vielleicht ist der Hauptname des Dionysios bei Julian auch noch an einer anderen Stelle erhalten. In seinem Manifest an die Athener stehen nämlich p. 353, 4ff. statt der jetzt allgemein recipirten Emendation des Valesius τὸν Σιλουανὸν αὐτῷ πολέμιον in den Handschriften die unverständlichen Worte τοῦ Νείλου κἂν (ναῦ V) ἐν αὐτῷ πόλεμον. Wäre Heylers Vermuthung (p. 445), wir hätten es hier mit dem Adressaten unseres Briefes zu thun, als richtig zu erweisen, so dürfte man doch wohl schwerlich annehmen, dass der Kaiser an dieser Stelle von Dionysios in direktem Zusammenhange mit „quibusdam aetatis suae sycophantis“ redete, da er ja nach dem oben S. 431ff. Dargelegten anfänglich noch nicht mit ihm verfeindet war.

Es finden sich bei Julian noch zwei andere Persönlichkeiten erwähnt, die in einem ganz ähnlichen Verhältniss zu ihm standen wie Neilos. Sie können zusammen mit ihm als typische Repräsentanten einer Menschenklasse gelten, in welcher der Kaiser vorschnell brauchbare Werkzeuge für seine Reorganisationsarbeit zu finden hoffte, bis er zu seinem grossen Verdrusse einsah, dass seine Erwartungen ihn betrogen hatten. Der eine von diesen Männern ist der Kyniker Asklepiades, von dem Julian Or. VII p. 291, 1

[18]) Dürfte man Julian die witzlose Unterstellung zutrauen, Neilos sei deshalb so sehr für Alexander eingenommen (p. 575, 1ff.; 12ff.), weil er den Hektor gerade im Nil ertränken liess, so könnte man auch in den Worten τὰ περὶ τὸν Ἕκτορα τὸν τοῦ Νείλου ταῖς δίναις ἢ ταῖς Εὐφράτου· λέγεται γὰρ ἑκάτερον· ἐναποπνιγέντα . . . σιωπῶ p. 575, 14ff., wo die doppelte Ortsangabe nicht recht begründet ist, eine Anspielung auf den Namen Νεῖλος finden.

sagt ἀνῆλθεν ... πρὸς μὲν τὸν μακαρίτην Κωνστάντιον εἰς Ἰταλίαν (sc. an den Hof nach Mailand) ... οὐκέτι μέντοι μέχρι τῶν Γαλλιῶν ... πρὸς ἡμᾶς (p. 289, 25 ff.). Dieser Philosoph wird von Ammian XXII 13, 3 zum ersten Mal „in actibus Magnentii" erwähnt, woraus Valesius mit Wahrscheinlichkeit gefolgert hat, er habe sich zur Zeit des Krieges gegen Magnentius an Konstantius angeschlossen. Da er, nach Symmachus epist. V 31 zu schliessen, vermuthlich in Rom lebte, so befand er sich demnach im Gefolge der von Julian a. a. O. (s. o. S. 431) erwähnten römischen Senatoren, die zu Konstantius übergingen. Nach Julians Worten Or. VII p. 291, 6 εἵλεσθε τὴν ἐπὶ τὸν οὐδὲ ἰδεῖν ὑμᾶς θέλοντα βασιλέα πορείαν kam er aber ἄκλητος zu diesem Kaiser. Nach dessen Tod scheint Julian, da Asklepiades ihn nicht wie andere Kyniker (s. Br. 38 p. 535, 18 ταύτης πλησίον τῆς πόλεως [sc. Besançon] ἀπήντησε κυνικός τις ἀνὴρ ἔχων τρίβωνα καὶ βακτηρίαν ... ἀνὴρ φίλος) schon als Cäsar in Gallien aufgesucht hatte, keine näheren Beziehungen mit ihm angeknüpft, sondern wie seine Zusammenstellung mit Heraklios und die Charakterisirung als Pseudokyniker zeigt, seine Unbrauchbarkeit bald erkannt zu haben, ohne dass sich dieser jedoch dadurch hätte abschrecken lassen. Denn nach Ammian a. a. O. kam er Ende 362 „visendi gratia Juliani" nach Antiochia.

Von ähnlicher Art muss jener Laurakios gewesen sein, dessen der Kaiser in dem von Papadopulos Kerameus neugefundenen Briefe (1*) an seinen mütterlichen Oheim (Rhein. Museum. N. F. 42 S. 21, 25 ff. gedenkt.[19]) Ὑπὲρ οὗ, heisst es hier Z. 64 ff, γέγραφας καὶ αὐτός, ὅτι θρυλούμενος ἐπὶ πονηρίᾳ (vgl. Z. 57; Br. 59 p. 571, 7; 573, 18. s. u. S. 439) τὴν ἰατρικὴν ὑποκρίνεται (vgl. Or. VII p. 291, 11 ff.)· ἐκλήθη μὲν παρ' ἡμῶν ὡς σπουδαῖος (vgl. Br. 59 p. 571, 3 προχείρως ἐπὶ κοινωνίαν σε παρεκά-

[19]) Für die inhaltliche Echtheit dieser Briefe haben wir schon in unserer Untersuchung „Eine Encyklika Julians d. Abtr. etc.", Zeitschr. f. Kirchengesch. XVI S. 238, 2 ff. einige Beweise erbracht. Der Brief 1* wird auch von Bidez et Cumont a. a. O. p. 25 und Wilmer Cave France, „The Emperor Julians Relation to the New Sophistic etc. (Diss. v. Chicago), London 1896, p. 93 gegen Schwarz a. a. O. p. 30 ff. und desselben „Julianstudien" (a. a. O. S. 624 ff.) in Schutz genommen.

λεσα πραγμάτων und p. 573, 19 f. οὐ τοῦτό ἐστιν, ὦ Διονύσιε, σπουδαίου ... ἀνδρός), πρὶν δὲ εἰς ὄψιν ἐλθεῖν, φωραθεὶς ὅστις ἦν ... κατεφρονήθη (vergl. p. 577, 26 σὲ τῶν ἄλλων εἰσιεμένων οὐδὲ προσείρηκα πώποτε). Auffallend ist hier die Anwendung eines ganz ähnlichen Bildes auf den schmähsüchtigen Laurakios wie auf Neilos. Wie nämlich Julian p. 574, 3 ff. im Hinblick auf diesen sagt πέτραι γὰρ πέτραις καὶ λίθοι λίθοις προσαραττόμενοι οὐκ ὠφελοῦσι μὲν ἀλλήλους, ὁ δ' ἰσχυρότερος τὸν ἥττονα εὐχερῶς συντρίβει, so sagt er bezüglich des Laurakios p. 21, 32 ὥσπερ γὰρ τὰ βαλλόμενα πρὸς τοὺς στερεοὺς καὶ γενναίους τοίχους ἐκείνοις μὲν οὐ προσιζάνει οὐδὲ πλήττει οὐδὲ ἐγκάθηται, σφοδρότερον δὲ ἐπὶ τοὺς βάλλοντας ἀνακλᾶται, οὕτω πᾶσα λοιδορία καὶ βλασφημία παὶ ὕβρις ἄδικος ἀνδρὸς ἀγαθοῦ καταχυθεῖσα (vgl. Br. 59 p. 568, 2 τὴν καθ' ἡμῶν λοιδορίαν ἀθρόαν ἐξέχεας ἢ γὰρ οὐ χρή με καὶ λοιδορίαν αὐτὸ καὶ βλασφημίαν νομίζειν; Misopog. p. 470, 11 τῶν βλασφημιῶν ἃς ... κατεχέατέ μου) θιγγάνει μὲν οὐδαμῶς ἐκείνου, τρέπεται δὲ ἐπὶ τὸν καταχέοντα.

Solche Leute wie Neilos, Asklepiades und Laurakios hat offenbar Ammian XXII 12, 3 im Auge, wenn er im Anschluss an Julians Vorbereitungen zum Perserkriege sagt: „Quae maximis molibus festinari cernentes obtrectatores desides et maligni (vgl. XXIII 5, 16; Br. 59 p. 574, 15 σου τῇ κακηγόρῳ γλώττῃ) unius corporis permutatione tot cieri turbas intempestivas, indignum et perniciosum esse strepebant ... Et haec diu multumque agitantes frustra virum circumlatrabant immobilem occultis iniuriis, ut Pygmaei vel Thiodamas agrestis homo Lindius Herculem.“ Vergleicht man hiemit Julian Or. VII p. 291, 10, wo die der λοιδορία und der βλασφημία fröhnenden Pseudokyniker vom Schlage des Heraklios, des κυνὸς οὔτι τορὸν οὐδὲ γενναῖον ὑλακτοῦντος (p. 264, 7 ff., vgl. p. 273, 16 ὑλακτῶν πρὸς ἅπαντας: v. d. Kynismus d. Oenomaos), das Prädikat ὑλακτοῦντες erhalten, so wird es mehr als wahrscheinlich, dass die von Ammian gemeinten Gegner des Kaisers antiochenische bzw. in Antiochia weilende Kyniker waren. Er hat hier wohl dieselben Persönlichkeiten im Auge, welche Julian nach dem Misopogon p. 443, 11 βάλλοντες τοῖς σκώμμασιν ὥσπερ τοξεύμασι mit dem höhnisch-skeptischen Zuruf πῶς ἀνέξῃ τὰ Περσῶν βέλη, τὰ ἡμέτερα τρέσας σκώμματα; vergebens von

seinem gewagten Unternehmen abzubringen suchten und ihm p. 465, 20 ebenso vergeblich vorwarfen, ὅτι παρ' αὐτὸν τὰ τοῦ κόσμου πράγματα ἀνατέτραπται, da er sich bei seinem γένος ... ἐμμένον τοῖς κριθεῖσιν ἀμετακινήτως (p. 449, 20 ff.) dadurch nicht beirren liess; giebt er doch auch in unserem Briefe p. 573, 8 seiner Unempfindlichkeit dem Neilos gegenüber durch den mythologischen Vergleich mit Agamemnon Ausdruck, welchem τῆς Θερσίτου παροινίας ἔλαττον ἔμελεν ἢ χελώνῃ μυιῶν.

Diese Kyniker waren dem Kaiser aber vor Allem auch deswegen ein Dorn im Auge, weil sie mit den Christen Fühlung hatten. Dies geht schon aus der die sechste (vgl. bes. p. 250, 2) und siebente Rede (vgl. bes. p. 290, 9 ff.) und den ganzen Misopogon durchziehenden Doppelpolemik gegen die kynischen Pamphletisten und gegen die „Galiläer" hervor, aber auch aus Gregorius von Nazianz, welcher in seiner ersten Invektive gegen Julian c. 77 col. 604 A ff. (t. 35 bei Migne) mit Genugthuung betont, dass sich bereits τινές ... τῶν παρ' ἡμῶν κομψῶν auf das ἀντιπαίζειν αὐτῷ verlegt hätten.[20]) Libanius I p. 495 R. schreibt die ᾄσματα der Antiochener geradezu den κακῶς γυμνούμενοι zu, worunter wohl kynisierende Mönche zu verstehen sind.[21]) Vielleicht wird aber auch in unserem Briefe auf eine solch christenfreundliche Haltung des Adressaten angespielt. Wenn der Kaiser nämlich von diesem p. 576, 4 sagt ὁ τὴν Μαγνεντίου καὶ Κώνσταντος ὁσίαν αἰσχυνόμενος, so ist dies angesichts der Thatsache, dass die beiden Herrscher erklärte Gönner des von Julian so bitter gehassten Athanasios (s. Br. 26 und Br. 6 p. 484, 22 τοῦ θεοῖς ἐχθροῦ ... Ἀθανασίου und Br. 51 p. 558, 26 ἡ τοῦ δυσσεβοῦς αὐτοῦ διδασκαλείου ... μοχθηρία) waren und der „Tyrann" Magnentius Or. I p. 49, 18 geradezu ein ἄνθρωπος ἀνόσιος genannt wird, sicherlich ironisch gemeint, und nicht minder wird die hellenistische Orthodoxie des Neilos auch durch die geflissentliche Betonung des Kaisers verdächtigt, dass er πολλοὺς ... κατὰ τὴν θεοφιλῆ Ῥώμην (vgl. Or. V p. 207, 7; 209, 19)

---

[20]) Vgl. hierüber unsere Studie „Gregorius von Nazianz und die Kyniker" (Theolog. Stud. und Krit. 1894 S. 335 ff.).

[21]) S. Sievers, a. a. O. S. 201, 96. Vgl. unsere Untersuchung über „Synesius und Dio Chrysostomus" (Byzant. Zeitschr. IX) S. 138, 1.

διατρίβοντας und nur ihn nicht seiner Ansprache gewürdigt habe (p. 577, 22 ff.). Mit der „Wahrheit“ (p. 573, 11), wegen der Neilos vertrieben worden zu sein vorgab, könnte dann sehr wohl sein freimüthiges Eintreten für irgend eine von ihm für richtig erkannte christliche Lehrmeinung und mit den πολλῶν καὶ πονηροτάτων, ὑφ᾽ ὧν καὶ αὐτὸς ἀπηλάθης, ἐκτοπισθέντων abgesetzte christliche Bischöfe gemeint sein. Vergleicht man die Worte δεῖ . . . ἴσως ἀπολογεῖσθαι διὰ σὲ καὶ τοῖς ἄλλοις, ὅτι προχείρως ἐπὶ κοινωνίαν σε παρεκάλεσα πραγμάτων p. 571, 2 mit Br. 78 p. 603 Anf. Πηγάσιον ἡμεῖς οὔποτ᾽ ἂν προσήκαμεν ῥᾳδίως, εἰ μὴ σαφῶς ἐπεπείσμεθα, ὅτι καὶ πρότερον εἶναι δοκῶν τῶν Γαλιλαίων ἐπίσκοπος ἠπίστατο σέβεσθαι καὶ τιμᾶν τοὺς θεούς . . . ἐπεὶ . . . ᾤμην οὕτω χρῆναι μισεῖν αὐτὸν ὡς οὐδένα τῶν πονηροτάτων, so ist vielleicht der Schluss gestattet, dass die Enttäuschung, welche Neilos dem Kaiser bereitete (p. 571, 13 ff.), vorwiegend auf religiösem Gebiete zu suchen ist. Dann könnte man etwa annehmen, Julian habe von dem ihm bisher nicht näher bekannten christenfreundlichen Pseudokyniker Neilos vernommen, dieser habe sich auf einmal unter dem Einfluss der hellenistischen Philosophie (vgl. VIII p. 327, 1 ff.) „ermannt“[22]), so wie er selbst in seinem Manifest an die Athener p. 350, 18 ff. von sich gesteht, er sei durch sie von seinem grössten Gebrechen, nämlich von der Einwirkung seiner christlichen Erziehung, befreit worden; er habe infolgedessen die grössten Hoffnungen auf den Gesinnungswechsel des Mannes gesetzt, die dieser aber dann durch sein ferneres Zusammengehen mit seinen alten Freunden, den Gegnern Julians, zu schanden machte.

Ein Hauptargument, welches die von Ammian a. a. O. genannten Gegner Julians übereinstimmend mit Neilos gegen seinen Perserzug vorbrachten, glaubt man auch noch aus der Rede herauszuhören, welche der Kaiser bei Ammian XXIII 5, 16 jenseits des Aboras kurz vor seinem ersten Zusammenstoss mit dem Feinde an

---

[22]) Vgl. Galiläerschrift p. 163, 2 ff. ed. Neumann τῶν Γαλιλαίων ἡ σκευωρία . . . ἀποχρησαμένη . . . τῷ . . . παιδαριώδει . . . τῆς ψυχῆς μορίῳ p. 199, 14 ἠγάπων (sc. Ἰησοῦς und Παῦλος) . . . εἰ θεραπαίνας ἐξαπατήσουσι καὶ δούλους καὶ διὰ τούτων τὰς γυναῖκας, ἄνδρας τε οἵους Κορνήλιος καὶ Σέργιος κτλ. p. 205, 9 ἐκ τῶν παρ᾽ ὑμῖν οὐδεὶς ἂν γένοιτο γενναῖος ἀνήρ.

seine Soldaten hält. Wenn er hier „ratione multiplici“ ausführt, „non nunc primitus, ut maledici (vgl. o. XXII 12, 3) mussitant, Romanos penetrasse regna Persidis“, so liegt es sehr nahe zu vermuthen, diese „maledici“ und u. a. auch Neilos hätten Julian zu verstehen gegeben, dass er kein θεσπέσιος Ἀλέξανδρος (p. 575, 1, vgl. μέγας p. 575, 13) sei, und sich somit auf den Standpunkt des Silen in den Caesares gestellt, von dem es hier p. 406, 19 heisst ἐπισκώπτων τὸν Κυρῖνον, „ὅρα, εἶπε, μήποτε οὗτοι (sc. οἱ Ῥωμαῖοι) ἑνὸς ὦσι οὐκ ἀντάξιοι τουτουὶ τοῦ Γραικοῦ (sc. Ἀλεξάνδρου).“ Dieser eiteln Konkurrenz mit seinem grossen Vorbilde entspricht ja auch die abfällige Kritik, welche der Makedonier wie an anderen Stellen (s. Or. I p. 57, 3 ff.; Caesares p. 424, 7 ff.; 409, 7 ff.; Br. an Them. p. 333, 3 ff.), so auch in unserem Briefe erfährt. Dass dieses Verdikt den König p. 575, 19 ff. gerade vom Standpunkt der nach Julians Auffassung (S. Or. VI p. 240, 8 ff.) mit der kynischen vollständig übereinstimmenden Ethik der Stoa als einen ἄνδρα ... τὸ ... κατωρθωμένον ... οὐδαμῶς ἔχοντα bezeichnet, ist seinem kynisirenden Bewunderer gegenüber nur umso charakteristischer. Indem der Kaiser die grausame (p. 575, 13) Art, wie Alexander seine freimüthigen Tadler bestrafte, ablehnt und sich p. 576, 19 ausdrücklich dagegen verwahrt, dass man seinen Brief an Neilos als Zeichen eines δακνομένου betrachte, stellt er sich selbst über den Makedonier, den nach Or. II p. 123, 10 ff. die λοιδορία, dieses χρῆμα ... θυμοδακές, παρώξυνεν εἰς δύναμιν ἀμύνασθαι λόγῳ τε καὶ ἔργῳ, und legt mit dem Verzicht auf das ἔργοις ... κολάσαι (p. 576, 25) als echter Stoiker dieses φιλότιμον ... πάθος ganz ab (vgl. Misopog. p. 442, 6 ff. Br. 1* ed. Papadop. Z. 26 ff. Or. VII p. 278, 4 ff.). Εἰς τοῦτο γάρ, sagt er Or. VI p. 258, 12 in seinen Vorschriften für den wahren Kyniker, ἄμεινον ἐλθεῖν, εἰς τὸ καὶ εἰ πάσχει τις τὰ τοιαῦτα ὅλως ἀγνοῆσαι, womit er sich zu dem nach Or. II p. 123, 20 nur von Sokrates und σπανίοις τισὶν ἐκείνου ζηλωταῖς erreichten Ideal der kynischen ἀπάθεια (s. Or. VI p. 248, 24. Vgl. auch Or. VIII p. 312, 24) bekennt. Und wenn er p. 574, 13 ff. die dem Neilos zugedachte Strafe dahin präcisiert: ὡς ἐλάχιστα πειράσομαι διά τε τῶν λόγων καὶ τῶν ἔργων ἐξαμαρτὼν μὴ παρασχέσθαι σου τῇ κακηγόρῳ γλώττῃ πολλὴν φλυαρίαν, so ist diese Erklärung

nichts anderes als eine Variation der von ihm Or. VI p. 259, 11 aufgestellten Forderung χρὴ τὸν ἀρχόμενον κυνίζειν αὑτὸν πρότερον . . . ἐξελέγχειν καὶ . . . ἐξετάζειν ὅτι μάλιστα αὑτὸν ἀκριβῶς[23]).

Als Resultat unserer Untersuchung ergiebt sich demnach, dass der 59. Brief Julians als eine unmittelbar an die Adresse des christenfreundlichen Pseudokynikers Neilos und mittelbar auch an seine Gesinnungsgenossen gerichtete Abfertigung zu betrachten und daher in eine und dieselbe Linie mit Or. VI, VII und dem Misopogon zu stellen ist. Während aber die beiden Reden sich an die kynisch-christliche Oppositionspartei in Konstantinopel und der Misopogon an diejenige in Antiochia wendet, richtet sich unser Brief an die in Rom, dem westlichen Centrum des Imperiums, ansässigen Anhänger dieser weitverbreiteten und einflussreichen Verbindung.

---

[23]) Das kynische Vorbild liegt in dem Apophthegma des Diogenes bei Plutarch De aud. poet. p. 21 E (= De inimic. utilit. p. 88 A) vor: ἐρωτηθεὶς γάρ, ὅπως ἂν τις ἀμύναιτο τὸν ἐχθρόν, „αὐτός, ἔφη, καλὸς κἀγαθὸς γενόμενος“. Vgl. Wyttenbach, Animadv. in Plut. Mor. T. I Lips. 1820 p. 160.

XVI.

Wissen und Glauben bei Pascal.

Von

Dr. **Kurt Warmuth,** Licentiat der Theologie.

Zweiter Theil.

B.

Pascal, der Jansenist.

Von den abstrakten Wissenschaften, die seiner Feuerseele nicht Genüge thun, wendet sich Pascal zum Studium des Menschen.

Die erste Anregung zu eingehenderer Beschäftigung damit mag ihm die Lectüre der jansenistischen Schriften im Jahre 1647 gegeben haben, wenn er auch schon früher ab und an über dieses Problem nachgedacht haben wird. Soviel ist gewiss, von jetzt ab lässt ihm dieses Räthsel aller Räthsel keine Ruhe mehr. Die jansenistische Lösung desselben hat einen gewaltigen Eindruck auf ihn gemacht. Aber er fragt auch die Philosophen: Epiktet und Montaigne.[70]) Ihre Antworten befriedigen ihn nicht; ihre Menschenerkenntniss ist einseitig. Die Lösung findet er im jansenistischen Christenthum, in dem Dogma vom gefallenen und durch die Gnade geretteten Menschen.

Im Gegensatz zur göttlichen Gnade erscheint ihm jetzt alles

---

[70]) I 348.

Menschliche gering.[71]) Skeptisch steht er den geistigen und sittlichen Fähigkeiten des Menschen gegenüber. Vollständiges, sicheres Wissen ist dem Menschen aus metaphysischen und psychologisch-ethischen Gründen unmöglich; was er erreichen kann, ist nur Ungewissheit.[72]) Die Beschäftigung mit den abstrakten Wissenschaften erklärt er jetzt überhaupt als nicht angemessen für den Menschen, sie entfernen ihn von seiner Bestimmung.[73]) Der Geometrie, für ihn die Wissenschaft schlechthin, erkennt er nur noch einen formalen Werth zu.[74]) Das wahre Studium des Menschen ist der Mensch; sich, sein Elend soll er kennen lernen, er kann es, wenn auch nicht den Grund desselben. Dies soll ihn demüthig machen, er soll seine Vernunft in der Erkenntniss ihrer Schwäche unterwerfen und nach einem Heilmittel suchen. Der Glaube ist das Heilmittel. Der Inhalt des Glaubens ist Jesus Christus. In ihm erkennen wir Gott und unser Elend. Ohne Christus keine Gewissheit. Vor und ausser Christus ist der Skepticismus das Wahre.[75])

---

[71]) II 47. L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur naturelle et ineffaçable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité; tout l'abuse.

[72]) II 99. 103. La nature confond les Pyrrhoniens et la raison confond les Dogmatistes; nous avons une impuissance à prouver invincible à tout le dogmatisme, nous avons une idée de la vérité invincible à tout le Pyrrhonisme.

[73]) I 199.

[74]) Pascal schreibt 1660 an den Mathematiker Fermat: „Um freimüthig über die Geometrie zu reden, so halte ich sie für die höchste Uebung des Geistes, aber zugleich für so unnützlich, dass ich wenig Unterschied mache zwischen einem Menschen, der bloss Geometer, und einem anderen, der ein geschickter Handwerker ist. Auch nenne ich sie das schönste Handwerk der Welt, aber schliesslich nichts anderes als ein Handwerk, und ich habe schon oft gesagt, dass sie gut ist, um die Stärke unseres Geistes daran zu erproben, aber nicht, um seine Kraft darauf zu verwenden, dergestalt, dass ich nicht zwei Schritte für die Geometrie thun würde."

[75]) II 100. Le pyrrhonisme est le vrai; car après tout, les hommes avant Jésus-Christ, ne savaient où ils en étaient, ni s'ils étaient grands ou petits. Et ceux qui ont dit l'un ou l'autre n'en savaient rien, et devinaient sans raison et par hasard; et même ils erraient toujours en excluant l'un ou l'autre. Quod ergo ignorantes quaeritis, religio annuntiat vobis. Le pyrrhonisme sert à la religion.

Nur in Christo giebt es Gewissheit: er ist die Wahrheit. Nur der Glaube giebt uns Gewissheit: er ist das höchste Wissen.[76]) Wie gelangen wir zu ihm? Nicht durch unsere Anstrengung, Gott allein giebt ihn dem, den er erwählt hat. Der Mensch kann sich aber auf den Glauben vorbereiten durch Vernunft und Gewöhnung. Zu solcher Vorbereitung auf den Glauben will Pascal in seinen Pensées helfen.[77])

Hatte Pascal, der Mathematiker, an der Möglichkeit menschlichen Wissens nicht gezweifelt, Pascal, der Theolog, glaubt nicht mehr daran: er ist jetzt einerseits Jansenist, anderseits Skeptiker.[78]) Hatte er früher den Verstand in den Vordergrund gestellt, so jetzt das Herz.[79])

Das „Centrum aller Wahrheiten" ist nun für ihn die Theologie, wie er im „Gespräch mit de Saci" sagt.[80]) Dasselbe ist nach Havet der Schlüssel zu dem Heiligthum der „Gedanken". Es enthält Pascals Abrechnung mit der Philosophie.

Er unterscheidet hier zwei Classen von Philosophen: die Stoiker und die Pyrrhoneer. Der Repräsentant der ersteren ist Epiktet, der der letzteren Montaigne. Epiktet hat gut die Pflicht des Menschen: Gott soll sein Hauptziel sein, schlecht aber seine

[76]) Selbst die Religion ist für das natürliche, noch nicht von der Gnade erleuchtete Bewusstsein nicht gewiss; das ist sie nur für den Glaubenden: La religion n'est pas certaine, II 173.

[77]) II 109. C'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur, sont bien heureux et bien légitimement persuadés. Mais ceux qui ne l'ont pas, nous ne pouvons la donner que par raisonnement en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de cœur, sans quoi la foi n'est qu'humaine et inutile pour le salut.

[78]) Cousin hat das Bedürfniss des Jansenismus dem Pyrrhonismus gegenüber bei Pascal nachgewiesen: Revue des deux mondes, 1845.

Havet I, XIII: Je ne veux pas dire que le pyrrhonisme ne soit pour Pascal qu'une sorte de fiction ou d'hypothèse. Non, il est pyrrhonien dans toute la sincérité de son âme, il l'est formellement, absolument, audacieusement. . . Pascal admet tous les principes du scepticisme, il en admet toutes les conséquences: les principes, c'est-à-dire que l'homme ne peut rien connaître avec certitude . . . les conséquences, c'est-à-dire qu'il n'y a point de science, mais des opinions.

[79]) I 172. Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas.

[80]) I 348. Entretien de Pascal avec Saci sur Epictète et Montaigne, 1654.

Ohnmacht erkannt, meint er doch: der Mensch könne, da Geist und Willen vollkommen in seiner Macht stehen, Gott erkennen, lieben, gefallen, sich heilig und zum Genossen Gottes machen. Montaigne hat gut die Ohnmacht des Menschen, schlecht aber seine Pflicht erkannt. Er betrachtet den Menschen entblösst von aller Offenbarung. Er zweifelt an allem, selbst daran, ob er zweifelt. Er will gar nicht behaupten. Que sais-je? ist seine Losung. Er ist reiner Pyrrhoneer. Er spottet jeder Gewissheit. So hart und unbarmherzig setzt er der vom Glauben entblössten Vernunft zu: er lässt sie zweifeln, ob sie vernünftig ist, ob die Thiere es sind oder nicht; er zwingt sie von der Stufe der Vorzüglichkeit, auf welche sie sich selbst gestellt hat, herab und stellt sie aus Gnade in gleiche Linie mit den Thieren. — Pascal bekennt seine Freude, in Montaigne die hochmüthige Vernunft so vollständig durch ihre eigenen Waffen aufgerieben und den Menschen von der Gemeinschaft mit Gott, zu der er sich kraft der Vernunft allein erhob, auf die Stufe der Thiere erniedrigt zu sehen. Er würde den Vollstrecker einer so grossen Rache von ganzem Herzen lieben, wenn er, als demüthiger Jünger der Kirche, durch den Glauben die Regeln der Moral befolgt und jene Menschen, die er so heilsam gedemüthigt hatte, dazu gebracht hätte, nicht durch neue Versuchungen den zu erzürnen, der allein im Stande ist, sie von denen zu befreien, die sie, wie er sie überzeugt hatte, aus eigener Kraft nicht einmal erkennen können. Montaigne überlässt aber die Sorge für das Wahre und Gute anderen und lebt in Bequemlichkeit und Ruhe. Epiktet und Montaigne sind die beiden bedeutendsten Vertreter der berühmtesten Philosophenschulen. Worin besteht ihr Irrthum? Pascal antwortet: in der Verkennung des Falles des Menschen. Sie wissen nicht, dass der gegenwärtige Zustand des Menschen verschieden ist von dem seiner Erschaffung. Epiktet erkennt nur die Grösse des Menschen und führt zum Stolz, Montaigne erkennt nur das Elend des Menschen und führt zur Trägheit. Grösse und Elend musste man aber zusammen erkennen, um die ganze Wahrheit zu haben. Das ist die Wahrheit des Evangeliums. Sie vereinigt die Gegensätze, die unversöhnlich in den menschlichen Lehren waren. Wodurch? Die Weisen der Welt

verlegen die Gegensätze in ein und dasselbe Subject: der eine schreibt der Menschennatur Grösse zu, der andere Schwäche. Der Glaube aber lehrt uns, die Gegensätze verschiedenen Subjecten zu zuertheilen: alles Schwache gehört der Natur, alle Kraft der Gnade. „Diese erstaunliche, neue Einigung konnte allein ein Gott lehren und bewirken: ein Abbild und eine Wirkung der unaussprechlichen Einigung der beiden Naturen in der einzigen Person des Gottmenschen.“ [81]) So erklärt Pascal die Theologie für den Mittelpunkt aller Wahrheiten. [82]) Gleichwohl hat die Lectüre der Philosophie ihren Nutzen. In Epiktet findet Pascal eine unvergleichliche Kraft, die Ruhe derer zu stören, die sie in den äusseren Dingen suchen, um sie zur Anerkennung zu nöthigen, dass sie wahre Sklaven und elende Blinde sind; dass sie unmöglich etwas anderes als Schmerz und Irrthum, welchem sie entgehen wollen, finden können, wenn sie sich nicht ohne Rückhalt Gott allein ergeben. Und Montaigne ist unvergleichlich, um den Stolz derer zu Schanden zu machen, welche ohne Glauben sich einer wahren Gerechtigkeit rühmen, um diejenigen zu enttäuschen, welche an ihren Meinungen festhalten und unabhängig von Gottes Existenz und Vollkommenheiten in den Wissenschaften unerschütterliche Wahrheiten zu finden glauben; unvergleichlich, um die Vernunft der Mangelhaftigkeit ihres Lichts und ihrer Verirrungen zu überführen.

I. Wissen.

1. Unmöglichkeit vollständigen und sicheren Wissens.

Ein vollständiges, sicheres Wissen hält Pascal, der Jansenist, aus metaphysischen und psychologisch-ethischen Gründen für unmöglich.

Er führt vier metaphysische Gründe an: Erstens erkennt der Mensch Princip und Ziel der Dinge nicht. Sodann kann er als Theil das Ganze nicht erkennen, nicht einmal die Theile, zu denen er in einem Verhältnisse steht. Ferner kann er die einfachen

---

[81]) I 364.

[82]) I 364. Il est difficile de ne pas y (la théologie) entrer, quelque vérité qu'on traite, parçe qu'elle est le centre de toutes les vérités.

Dinge geistiger oder körperlicher Natur nicht erkennen, weil er aus zwei verschiedenartigen Naturen, Seele und Leib, zusammengesetzt ist. Endlich begreift er weder das Wesen des Körpers, noch das des Geistes, noch ihre Vereinigung.

In psychologisch-ethischer Beziehung führt Pascal sechs Momente an, die unser Wissen gefährden: den Willen, die Krankheit, unser eigenes Interesse, die Einbildungskraft, die Gewohnheit und die Eigenliebe.

a) Metaphysische Gründe.

α) Princip und Ziel der Dinge.

Ueber Princip und Ziel der Dinge ist der Mensch in Dunkelheit. Pascal führt dem Menschen die unendliche Grösse und Kleinheit der Dinge um ihn her vor Augen.[83]) Er lässt ihn die Erde sehen, nur ein Punkt im Vergleich zu ihrer Bahn, und diese selbst wieder nur ein Punkt im Vergleich zu den Bahnen anderer Gestirne, ja die ganze sichtbare Welt nur ein Punkt im weiten Bereiche der Natur. Was ist der Mensch in der Unendlichkeit des Weltalls? Sodann führt er den Menschen zur Betrachtung einer Milbe: wie klein ihr Körper, „Beine mit Gelenken, Adern in diesen Beinen, Blut in diesen Adern, Flüssiges in diesem Blut, Tropfen in dieser Flüssigkeit, Dünste in diesen Tropfen.“ Das Atom[84]) selbst eine Unendlichkeit von Weltallen, von denen jedes sein Firmament, seine Planeten, seine Erde in demselben Verhältnisse hat wie die sichtbare Welt; auf dieser Erde Thiere und

---

[83]) II 63—76. Vgl. I 190.

[84]) Pascal kann das Wort „Atom“ hier nicht in dem gewöhnlichen, von Demokrit festgestellen Sinne gebraucht haben, denn in diesem Sinne ist es nicht nur seiner Natur nach untheilbar, sondern auch, sofern es überhaupt als ausgedehnt betrachtet wird, durchaus homogen; es kann also keine Mannigfaltigkeit verschiedener Theile in sich haben. Pascal muss das Wort hier in einem anderen uneigentlichen Sinn gebraucht haben, im Sinne eines kleinsten Theiles, zu dem wir in der Phantasie durch fortwährende Theilung — z. B. der Milbe — gelangen. Was wir als ein atome inperceptible ansehen, weil es das Kleinste ist, was wir vorstellen können, ist für eine weitergehende Betrachtung, die mit dem strengen Begriff der Unendlichkeit operirt, möglicher Weise noch eine Welt, ebenso gegliedert wie das Universum im Grossen.

endlich Milben. Unser Körper, zuvor im Weltall kaum wahrnehmbar, jetzt ein Koloss, eine Welt, ein All in Beziehung auf das Nichts. — So steht der Mensch zwischen den beiden Abgründen des Unendlichen und des Nichts; seine Wissbegierde wandelt sich in Bewunderung: er ist mehr zu stummer Betrachtung dieser Wunder als zu hochmüthiger Erforschung derselben geneigt. „Was ist der Mensch in der Natur? Ein Nichts im Vergleich zum Unendlichen, ein All im Vergleich zum Nichts, ein Mittelding zwischen dem Nichts und dem All. Unendlich entfernt vom Begreifen der entgegengesetzten Dinge — Ende und Grund der Dinge ist in einem undurchdringbaren Dunkel unerreichbar für ihn verborgen —, ist er ebenso unfähig, das Nichts zu erkennen, aus dem er hervorgegangen ist, als das Unendliche, worin er sich verliert." Wir nehmen nur einen Schein der Mitte der Dinge wahr, ohne je zur Erkenntniss ihres Anfangs oder Endes zu gelangen. „Alle Dinge sind aus dem Nichts hervorgegangen und erheben sich bis zur Unendlichkeit. Wer wird diese staunenswerthen Stufen verfolgen? Der Schöpfer dieser Wunder erfasst sie, jeder andere vermag es nicht." Wie anmassend, den Grund der Dinge erfassen und dahin gelangen zu wollen, alles zu erkennen! Alle Wissenschaften sind in dem Umfang ihrer Untersuchungen unendlich. Die Geometrie z. B. hat eine Unendlichkeit von Unendlichkeiten von Sätzen zu beweisen. Die, welche man als die letzten aufstellt, gründen sich nicht auf sich selbst, sondern haben wieder in anderen ihre Begründung; wir aber machen zu den letzten diejenigen, welche dem Verstand also erscheinen. Wer die letzten Principien der Dinge begriffen hätte, könnte auch das Unendliche erkennen; das eine hängt vom anderen ab, das eine führt zum anderen; die äussersten Gegensätze berühren sich und stossen zusammen, nachdem sie sich von einander getrennt hatten, um sich in Gott und in Gott allein wieder zu finden. Unsere Erkenntniss nimmt in der Reihe der erkennbaren Dinge denselben Platz ein wie unser Körper in der Ausdehnung der Natur." Unser Zustand hält die Mitte zwischen den äussersten Gegensätzen. Das zeigt sich bei all unseren Fähigkeiten. Unsere Sinne vernehmen nichts Extremes. Dieser Zustand macht uns unfähig, mit Gewissheit zu

wissen und schlechthin nicht zu wissen. Wir bewegen uns auf einer weiten Fläche in der Mitte, stets ungewiss und schwankend, von einem Ende zum anderen getrieben. Wo wir irgend einen Halt zu erreichen und uns dort zu befestigen gedenken, da weicht er und verlässt uns, und wenn wir ihm folgen, so entgleitet er unter unseren Händen, er entschlüpft und flieht in ewiger Flucht. Nichts hält für uns Stand. Das ist unser natürlicher Zustand, der indessen unserer Neigung am meisten zuwider ist: wir brennen vor Verlangen, einen festen Standpunkt und eine letzte, dauernde Grundlage zu gewinnen, um darauf einen Thurm zu bauen, der sich bis ins Unendliche erhebt; aber all unsere Grundlegung bricht zusammen, und die Erde öffnet sich bis zu den Abgründen. Lasst uns also keine Sicherheit und keine Gewissheit suchen! Unsere Vernunft wird stets durch die Unbeständigkeit der Erscheinungen getäuscht, nichts kann das Endliche zwischen den beiden Unendlichkeiten festhalten, die dasselbe einschliessen und fliehen.

β) Theil und Ganzes.

Als Theil kann der Mensch nicht das Ganze erkennen, nicht einmal die Theile, zu denen er in einem Verhältnisse steht.[85]) Denn die Theile der Welt hängen untereinander zusammen, sodass es unmöglich ist, das eine ohne das Ganze zu erkennen. Der Mensch steht z. B. im Verhältniss zu allem diesen, was er kennt. Er bedarf des Raumes, um sich darin zu bewegen; der Zeit, um zu bestehen; der Bewegung, um zu leben; der Elemente, aus denen er besteht; der Wärme und Nahrung, die ihn erhält; der Luft, um zu athmen. Er sieht das Licht, er fühlt die Körper, kurz, alles tritt mit ihm in Berührung. Zur Erkenntniss des Menschen ist es nöthig zu wissen, woher es kommt, dass er für sein Bestehen der Luft bedarf, und zur Erkenntniss der Luft muss man wissen, in welcher Beziehung sie zum Leben des Menschen steht. Die Flamme besteht nicht ohne Luft; um also jene zu erkennen, muss man auch diese kennen.

---

[85]) II 72.

γ) Die einfachen Dinge.

Der Mensch kann die einfachen Dinge geistiger oder körperlicher Natur nicht erkennen, weil er aus zwei verschiedenen Naturen, Seele und Leib, zusammengesetzt ist.[86])

Die Dinge sind in sich selbst einfach; wir aber sind aus zwei entgegengesetzten, verschiedenartigen Naturen zusammengesetzt: aus Seele und Leib. Wir geben allen einfachen Dingen, die wir betrachten, unser zusammengesetztes Gepräge. Die Philosophen reden von sinnlichen Dingen geistig und von geistigen Dingen sinnlich, z. B. die Körper haben Sympathien und Antipathien, oder sie betrachten geistige Wesen als räumlich und legen ihnen Bewegung bei.

δ) Körper und Geist.

Der Mensch begreift nicht, was Körper und Geist an sich ist, viel weniger, was ihre Vereinigung ist. „Der Mensch ist sich selbst der wunderbarste Gegenstand der Natur; denn er kann nicht fassen, was ein Körper ist, noch viel weniger, was ein Geist ist, und am allerwenigsten, wie ein Körper mit einem Geiste vereinigt sein kann“.[87])

b) Psychologisch-ethische Gründe.

α) Der Wille.

Der Wille mit seinen Launen und Neigungen verdunkelt unser Wissen. Dem Willen gefällt bald diese, bald jene Seite einer Sache; er lenkt den Geist von der Betrachtung derjenigen ab, die ihm nicht gefällt; der Geist leistet Folge.[88])

---

86) II 74. 87) II 74.

88) I 223. 224. La volonté est un des principaux organes de la créance: non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses, selon la face par où on les regarde. La volonté, qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre, détourne l'esprit de considérer les qualités de celles qu'elle n'aime pas à voir: et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime et ainsi il en juge par ce qu'il y voit. — Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment.

β) Die Krankheit.

Auch die Krankheiten sind eine Quelle des Irrthums. Sie üben nachtheiligen Einfluss auf Urtheil und Sinne. Bedeutende Krankheiten erschüttern sie sichtbar, geringere schwächer.[89])

γ) Unser eigenes Interesse.

Ferner besticht uns unser eigenes Interesse.[90]) „Selbst der redlichste Mann von der Welt darf nicht in seiner eigenen Sache Richter sein; ich kenne welche, die, um nicht in diese Eigenliebe zu fallen, auf verkehrte Weise die Ungerechtesten wurden. Ein sicheres Mittel, einen ganz gerechten Handel zu verlieren, war es, wenn man ihn durch die nächsten Freunde anempfehlen liess. Die Gerechtigkeit und Wahrheit sind zwei so feine Spitzen, dass unsere Werkzeuge zu stumpf sind, um sie genau zu treffen. Wenn sie dieselben berühren, so drücken sie die Spitze breit und stützen sich rings umher mehr auf das Falsche als auf das Wahre."

Wenn man einem anderen eine Sache zur Beurtheilung vorträgt, trübt man bereits sein Urtheil durch die Art und Weise des Vortrags: besser ist, nichts dabei zu sagen und selbst auf Miene und Stimme in scharfer Selbstzucht zu achten.

δ) Die Einbildungskraft.

Die Einbildungskraft[91]) ist eine „Meisterin des Irrthums und der Unwahrheit", eine Feindin der Vernunft. Sie bildet im Menschen gewissermaassen eine zweite Natur. Sie lässt die Vernunft glauben, zweifeln, verwerfen; sie hebt die Thätigkeit der Sinne auf und lässt sie fühlen. Sie macht selbstzufrieden und selbstvertrauend. Sie vergrössert das Kleine und verkleinert das Grosse.[92])

Pascal führt einige Beispiele an. Er zeichnet einen ehrwürdigen Richter, der sich scheinbar nur durch reine, erhabene

---

[89]) II 53. Nous avons un autre principe d'erreur, les maladies. Elles nous gâtent le jugement et le sens. Et si les grandes l'altèrent sensiblement, je ne doute point que les petites n'y fassent impression à leur proportion

[90]) II 53. 54. [91]) II 47 ff.

[92]) II 23, I 200.

Gründe bestimmen lässt und die Dinge nach ihrem Wesen richtet, ohne sich von den geringfügigen Umständen bestimmen zu lassen, die nur auf die Einbildungskraft der Schwachen Einfluss haben; er hört einen Prediger mit heiserer Stimme, seltsamer Gesichtsbildung oder schlechtrasirtem Kinn: was für grosse Wahrheiten er auch vorbringen mag, der Ernst unseres Senators ist dahin!

Der grösste Philosoph der Welt, auf ein sicheres Brett über einen Abgrund gestellt, erblasst und geräth in Angstschweiss, obwohl seine Vernunft ihn von seiner Sicherheit überzeugt.

Der Menschengeist, der alles beurtheilen zu können glaubt, wird durch eine Fliege, die ihm vor den Ohren summt, gutes Rathes unfähig. „Wollt ihr, dass er die Wahrheit finde, so verjagt jenes Thier, das sein Urtheil gefangen hält und diesen gewaltigen Geist, der Städte und Königreiche regiert, verwirrt!"

Der Anblick von Katzen und Ratten, das Zertreten von Kohle bringt den Geist ausser Fassung.

Liebe und Hass ändern das Recht. „Wieviel gerechter findet ein zum Voraus gut bezahlter Advocat die Sache, die er führt! Um wieviel besser erscheint er wegen seiner kühnen Gesticulation den durch diesen Schein betrogenen Richtern! Seltsame Vernunft, die sich von jedem Winde nach einer anderen Seite treiben lässt!"

Die Einbildungskraft lässt sich durch den Schein blenden. Die Rechtsgelehrten beherrschen die Welt durch ihre Talare und Hermeline, die Aerzte erlangen Geltung durch ihre langen Röcke und Sammetpantoffeln.

Die Einbildungskraft gebietet über alles: sie macht die Schönheit, das Recht, das Glück. Sie ist die Königin der Welt.

ε) Die Gewohnheit.

Die Gewohnheit bestimmt den Menschen bei der Wahl des Berufs.[93])

Gewohnheit und Vorurtheil beherrschen ihn: Türken, Ketzer und Ungläubige gehen den Weg der Väter in dem Vorurtheil, er sei der beste.[94])

---

[93]) II 56. [94]) II 55.

Die Gewohnheit entscheidet über Recht und Unrecht.[95]) Der Mensch kennt die wahre Gerechtigkeit nicht, sonst würde sie bei allen Völkern und in allen Ländern herrschen. Jetzt aber hat jedes Land seine eigenen Gesetze, denen jeder Unterthan folgen muss. Kein Gesetz hat allgemein Gültigkeit. Diebstahl, Blutschande, Unzucht, Kinder- und Vatermord: alles hat man schon für tugendhaft gehalten. Die Definition der Gerechtigkeit schwankt: man fasst sie bald als Autorität des Gesetzgebers, bald als Bequemlichkeit des Herrschers, bald als herrschende Sitte; letzteres ist das Sicherste. Die Gewohnheit schafft alle Gerechtigkeit; sie ist der geheimnisvolle Grund ihrer Autorität Man muss den Gesetzen folgen, weil es Gesetze sind, nicht weil sie wahr oder gerecht seien; denn wir verstehen uns nicht auf die Wahrheit und Gerechtigkeit. Das Volk allerdings gehorcht den Gesetzen nur, weil es sie für gerecht hält. — Selbst die natürlichen Principien sind nur angewöhnte. Kurz: die Gewohnheit ist die zweite Natur des Menschen, welche die erste zerstört.

ζ) Die Eigenliebe.

Die Eigenliebe[96]) erzeugt in uns einen tötlichen Hass gegen die Wahrheit. Wir wollen nicht, dass man uns tadelt und unsere Mängel aufdeckt; wir verbergen sie anderen und uns selbst. Wir hüten uns, andere zu tadeln und thun es höchstens unter Beimischung von Milderungen und Lobsprüchen. Namentlich erfahren die Grossen der Erde nie die Wahrheit. So ist das menschliche Leben nur eine fortlaufende Täuschung, niemand spricht in unserer Gegenwart so von uns, wie er in unserer Abwesenheit von uns redet. „Der Mensch ist also nur Verstellung, Lüge und Heuchelei in Bezug auf sich selbst und in seinen Beziehungen zu anderen. Er will nicht, dass man ihm die Wahrheit sage; er vermeidet, sie anderen zu sagen, und diese Gesinnung, soweit von Gerechtigkeit und Vernunft entfernt, hat in seinem Herzen eine natürliche Wurzel."

---

[95]) II 126ff. [96]) II 56ff. cf. I 207.

2. Der Mensch, das wahre Studium des Menschen.

Das für den Menschen angemessene Studium ist der Mensch.[97]) „Wenn der Mensch vorerst sich erforschte, würde er einsehen, wie unfähig er ist, darüber hinauszugehen.[98]) Bei sich soll er mit seinem Denken anfangen: das ist die rechte Ordnung des Denkens. Freilich die Welt denkt nur an Nichtigkeiten.[99]) In einem gewaltigen Gemälde zeichnet Pascal den natürlichen Zustand des Menschen.[100]) „Wenn ich die Blindheit und das Elend des Menschen ansehe und betrachte, wie das ganze stumme Universum und der Mensch ohne Licht sich selbst überlassen ist, wie verirrt in diesen Winkel der Welt, ohne zu wissen, wer ihn hierher gesetzt hat, was er hier thun soll, was aus ihm bei seinem Tode werden wird, unfähig jeder Erkenntniss: so erfasst mich ein Schauer, wie einen Menschen, den man während des Schlafes auf eine verlassene, schreckliche Insel getragen hätte, und der beim Erwachen nicht wüsste, wo er ist, und wie er von dort fort kommen soll. Ich bin erstaunt, dass man über einen so unglücklichen Zustand nicht in Verzweiflung geräth. Ich sehe um mich her andere in demselben Znstand; ich frage sie, ob sie besser unterrichtet sind als ich; sie sagen nein, und ich sah dann diese unglücklichen Verirrten rings um sich her schauen, und da sie hie und da Gegenstände erblickten, die ihnen gefielen, so gaben sie sich ihnen hin und liessen sich von ihnen fesseln."

Wenn sich nun der Mensch betrachtet, so erkennt er seinen elenden Zustand: „Der Zustand des Menschen ist Unbeständigkeit Missbehagen, Unruhe[101])." Er sieht sich voll von Gegensätzen: „Wir sehnen uns nach Wahrheit und finden in uns nur Ungewissheit".[102]) Im Gegensatz zur wirklichen Wahrheit, die ganz rein

---

[97]) I 199.

[98]) II 72.

[99]) II 85. L'homme est visiblement fait pour penser; c'est toute sa dignité et tout son mérite, et tout son devoir est de penser, comme il faut: or l'ordre de la pensée est de commencer par soi et par son auteur et sa fin. Or, à quoi pense le monde? Jamais à cela; mais à danser, à jouer du luth, à chanter, à faire des vers, à courir la bague etc. à se bâtir, à se faire roi, sans penser à ce que c'est qu'être roi et qu'être homme.

[100]) II 269. [101]) II 41. [102]) II 88.

und wahr ist, giebt es für den natürlichen Menschen nichts absolut Wahres, alles ist zum Theil wahr, zum Theil falsch; Pascal zeigt dies an dem Gebot der Keuschheit und an dem Gebot, nicht zu tödten.[103]) „Wir suchen das Glück und finden nur Elend und Tod. Wir sind nicht im Stande, uns Wahrheit und Glück nicht zu wünschen und sind dennoch für Gewissheit und Glück unfähig“.[104])

Aber darin, dass der Mensch sein Elend erkennt, besteht seine Grösse: „Die Grösse des Menschen zeigt sich eben darin, dass er sich seines Elends bewusst ist. Ein Baum ist sich seines Elends nicht bewusst. Darin besteht mithin das Elendsein, sich des Elends bewusst sein; aber darin besteht die Grösse, zu erkennen, dass man elend ist“.[105])

Mit Meisterhand zeichnet Pascal das Elend des Menschen; manche Gedanken erinnern an Byron und Schopenhauer. So vergleicht er z. B. die Menschen mit einer Anzahl gefesselter Verbrecher, von welchen jeden Morgen ein Theil vor den Augen der anderen hingewürgt wird, die hoffnungslos ihr Schicksal voraussehen.[106])

Der Mensch sucht nach Betäubungsmitteln seines Elends[107]): sie bestehen in Sorge um Ehre und Vermögen, Arbeit und Genuss, Unterhaltung und Spiel, Geräusch und Unruhe, obwohl sein wahres Glück in der Ruhe besteht. All diese Zerstreuungen hindern den Menschen, über sich und sein Elend nachzudenken, denn nichts ist ihm unerträglicher als solche Selbstbetrachtung: „Nichts ist dem Menschen so unerträglich, als sich in völliger Ruhe zu befinden, ohne Leidenschaft, ohne Beschäftigung, ohne Zerstreuung, ohne Anstrengung. Er fühlt alsdann seine Nichtigkeit, seine Verlassenheit, seine Unzulänglichkeit, seine Abhängigkeit, seine Ohnmacht, seine Leere. Unaufhörlich wird aus dem Grunde seiner Seele aufsteigen Missbehagen, Böswilligkeit, Traurigkeit, Angst, Aerger, Verzweiflung“.[108])

So ist Zerstreuung eigentlich sein grösstes Unglück; ohne sie würde er Missbehagen empfinden, und dies würde ihn antreiben, ein wahrhaftiges Heilmittel zu suchen: „Das Einzige, was uns über

[103]) II 97. [104]) II 88. [105]) II 82. [106]) II 23. [107]) II 31 ff. [108]) II 42.

unser Elend tröstet, ist die Zerstreuung, und doch ist eben sie für uns das grösste Unglück. Denn sie ist es, die uns hauptsächlich daran hindert, über uns nachzudenken, und die uns unmerklich untergehen lässt. Ohne sie würden wir uns in Missbehagen befinden, und dies Missbehagen würde uns dazu antreiben, ein wahrhaftigeres Mittel zu suchen, um demselben zu entgehen. Aber die Zerstreuung unterhält uns und lässt uns unmerklich dem Tode entgegengehen". [109])

In sich selbst findet der Mensch das Heilmittel nicht; die Philosophen versprechen es zwar, aber ihre Recepte sind wirkungslos, kennen sie doch nicht einmal die Krankheit: „Es ist vergeblich, Menschen, dass ihr in euch selbst das Heilmittel gegen euer Elend sucht. Alle eure Geisteskraft vermag nicht zu der Erkenntniss zu gelangen, dass ihr in euch selbst weder die Wahrheit noch das ewige Gut finden werdet. Die Philosophen haben es euch versprochen, und sie haben es nicht halten können. Sie wissen weder, was euer wahrhaftes Gut ist, noch was euer wahrer Zustand ist. Wie hätten sie gegen eure Uebel Heilmittel geben sollen, da sie jene nicht einmal erkannt haben?" [110])

Mit einem Wort: den Grund des Elends in geistiger und sittlicher Beziehung kann der natürliche Mensch nicht erkennen; Gott allein kann ihn darüber aufklären: „Erkenne also, o Stolzer, welches Paradoxon du dir selber bist! Demüthige dich, ohnmächtige Vernunft, schweige, schwache Natur; lerne, dass der Mensch unendlich über sich erhaben ist, und erfahre von deinem Lehrer den wirklichen Zustand, den du nicht kennst. Vernimm die Stimme Gottes!" [111])

3. Der letzte Schritt der Vernunft, ihre Unterwerfung.

Selbsterkenntniss lehrt Selbstbescheidung. Der letzte Schritt der Vernunft besteht in ihrer Unterwerfung: sie muss anerkennen, dass unendlich viel Dinge ihre Kraft übersteigen, und zwar schon auf natürlichem Gebiet, wieviel mehr auf übernatürlichem. [112])

Freilich würde sie sich nicht unterwerfen, wenn sie nicht einsähe, dass sie es müsse. Der heilige Augustin sagt: „Die Vernunft

[109]) II 40. [110]) II 147. [111]) II 104. [112]) II 347.

würde sich nie unterwerfen, wenn sie nicht einsähe, dass es Fälle giebt, wo sie sich unterwerfen muss. Es ist also recht, dass sie sich unterwirft, wenn sie einsieht, dass sie sich unterwerfen muss. Es giebt nichts, was so sehr der Vernunft entspricht als diese Verleugnung der Vernunft". [113])

Man muss eben dreierlei thun, je nach Nothwendigkeit: zweifeln, behaupten und sich unterwerfen. Wer das nicht thut, kennt nicht die Kraft der Vernunft. Manche behaupten alles: aber sie können nicht alles beweisen. Andere zweifeln an allem: sie wissen nicht, wo sie sich unterwerfen müssen. Wieder andere unterwerfen sich in allem, weil sie nicht wissen, wo man urtheilen muss. [114])

Nur durch Unterwerfung der Vernunft ist wahre Selbsterkenntniss möglich: „Gott hat, um sich allein das Recht vorzubehalten, uns zu belehren und uns die Schwierigkeit unseres Daseins unerklärlich zu machen, uns den Knoten desselben so hoch oder vielmehr so tief verborgen, dass wir nicht im Stande waren, dahin zu gelangen, sodass es nicht durch die Anstrengung unserer Vernunft, sondern nur durch die einfache Unterwerfung der Vernunft möglich ist, dass wir uns wahrhaft kennen lernen können". [115])

Pascal freut sich, die stolze Vernunft gedemüthigt und bittend zu sehen. [116])

II. Glauben.

1. Inhalt des Glaubens.

a) Christus.

Der Inhalt des Glaubens ist Christus. Er ist der Versöhner der Menschheit mit Gott. In Christo belehrt uns Gott über sich und uns; wir erkennen in Christo Gott und unser Elend. [117]) „Die

---

[113]) II 348). [114]) II 347. [115]) II 352. [116]) II 135.

[117]) II 356.

II 115. · On ne peut connaître Jésus-Christ sans connaître tout ensemble Dieu et sa misère.

II 315. La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil. La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir. La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu parce que nous y trouvons et Dieu et notre misère.

christliche Religion besteht wesentlich in dem Geheimnisse des Erlösers, der durch die Vereinigung der beiden Naturen, der menschlichen und der göttlichen, in sich die Menschen aus dem Verderben der Sünde befreit hat, um sie in seiner göttlichen Person mit Gott zu versöhnen. Dieselbe lässt demnach die Menschen beide Wahrheiten erkennen, sowohl dass ein Gott da ist, für den die Menschen empfänglich sind, als auch dass in ihrer Natur eine Verderbniss ist, die sie dessen unwürdig macht. Es ist für die Menschen gleich wichtig, beide Punkte zu erkennen; und es ist gleich gefährlich für den Menschen, Gott zu erkennen, ohne sein Elend zu kennen, und sein Elend zu erkennen, ohne den Erlöser zu erkennen, der ihn davon zu heilen vermag. Eine einzelne von diesen beiden Erkenntnissen bringt entweder den Stolz der Weltweisen hervor, die Gott erkannt, aber nicht ihr Elend, oder die Verzweiflung der Gottesleugner, die ihr Elend erkennen ohne einen Erlöser von demselben. Wie es nun gleichermaassen das Bedürfniss des Menschen ist, diese beiden Wahrheiten zu erkennen, so entspricht es in derselben Weise der Barmherzigkeit Gottes, dass er sie uns hat erkennen lassen. Dies thut die christliche Religion, und darin besteht sie.“ Aus diesen beiden Wahrheiten Erkenntniss Gottes und unseres Elends, besteht der Glaube, das Christenthum. „Aller Glaube besteht in Jesus Christus und in Adam; und alle Sittenlehre in der bösen Lust und in der Gnade“.[118])

Jesus Christus ist der wahrhaftige Gott der Menschen: „Wir erkennen Gott nur durch Jesum Christum. Ohne diesen Vermittler ist alle Gemeinschaft mit Gott aufgehoben; durch Jesum Christum kennen wir Gott. Alle, welche gemeint haben, ohne Jesus Christus Gott zu erkennen und ihn zu beweisen, hatten nur schwache Beweise. Um aber Jesum Christum zu beweisen, haben wir die Weissagungen, welche kräftige und sprechende Beweise sind. Und diese Weissagungen, die erfüllt und durch den Erfolg als wahr bewährt dastehen, geben die Gewissheit von diesen Wahrheiten

---

[118]) II 369.

II 355. La religion chrétienne consiste en deux points: il importe également aux hommes de les connaître et il est également dangereux de les ignorer. Vgl. I 10.

und in Folge dessen den Beweis von der Göttlichkeit Jesu Christi. In ihm und durch ihn erkennen wir also Gott. Ohne ihn und ohne die Schrift, ohne die Erbsünde, ohne den verheissenen und erschienenen nothwendigen Mittler vermag man weder Gott zu beweisen noch wahrhaften Glauben noch wahre Sittlichkeit zu lehren. Aber durch Jesum Christum und in Jesu Christo beweist man Gott und lehrt man Sittlichkeit und Glauben. Jesus Christus ist also der wahrhaftige Gott der Menschen".[119]) Diesem Gotte naht man sich ohne Stolz, und vor ihm demüthigt man sich ohne Verzweiflung.[120])

Sein Werk besteht darin, dass er die Menschen Selbsterkenntniss lehrt und ihnen die Erlösung bietet: „Jesus Christus hat nichts anderes gethan als die Menschen gelehrt, dass sie sich selbst lieben, dass sie Sklaven, Blinde, krank, elend und sündig wären; dass es nöthig sei, dass er sie erlöse, erleuchte, beselige und heile; dass dies geschehen würde, wenn sie sich selbst hassten und ihm durch Leiden und Kreuzestod folgen würden".[121])

Er ist die Wahrheit: der Weg zu Gott besteht darin: zu wollen, was Gott will; Jesus Christus allein führt zu ihm, der Weg, die Wahrheit.[122])

Der grösste Beweis für Jesus Christus sind die Weissagungen.[123]) Er selbst beweist, dass er der Messias war, durch seine Wunder.[124])

Pascals tiefe Liebe zu Christo offenbart sich in dem wunderbaren Zwiegespräch „Mystère de Jésus". Er steht zu dem Herrn in einem innigen persönlichen Verhältniss, er unterhält mit ihm einen lebhaften Verkehr. Er steht mit ihm sozusagen auf du

---

[119]) II 316. [120]) II 314. [121]) II 315.

II 318. Jésus-Christ vient dire aux hommes qu'ils n'ont point d'autres ennemis qu'eux-mêmes; que ce sont leurs passions qui les séparent de Dieu; qu'il vient pour les détruire et pour leur donner sa grâce, afin de faire d'eux tous une Eglise sainte.

[122]) II 315.

II 158. La corruption de la raison paraît par tant de différentes et extravagantes mœurs. Il a fallu que la Vérité soit venue, afin que l'homme ne véquît plus en soi-même.

[123]) II 270. [124]) II 226.

und du, er umschlingt das Kreuz auf Golgatha.[125]) Und wir? O wie weit sind wir heut von dieser Innigkeit und Lebendigkeit des Glaubens entfernt! Welch heilige Freude spricht aus seinem Glaubensbekenntniss, in dem er seinen Erlöser preist, der ihn, den Menschen voll Schwachheit, Elend, Lust, Stolz und Hoffnung, zu einem neuen Menschen gemacht hat durch die Kraft seiner Gnade.[126])

b) Gott.

Nur in Christo erkennen wir Gott, nicht in der Natur. Die Natur stellt Gott nicht mit Evidenz dar. Sie bietet nur Anlass zu Zweifel und Unruhe: man findet in ihr zuviel Grund, um Gott zu leugnen, und zu wenig, um Gott klar zu erkennen: „Wenn ich in der Natur nichts sehen würde, was von Gott zeugte, so würde ich mich entschliessen, nichts zu glauben. Wenn ich überall die Spuren eines Schöpfers sähe, so würde ich mich im Glauben beruhigen. Da ich aber zuviel Grund zur Leugnung sehe und zu wenig, um mich zu versichern, befinde ich mich in einem beklagenswerthen Zustand, worin ich hundert Mal den Wunsch gehabt habe, dass, wenn ein Gott die Natur erhält, sie ihn unzweideutig offenbaren möge, und wenn die Beweise, welche sie über ihn darbietet, trügerisch sind, sie dieselben gänzlich unterdrücken möge, dass sie alles oder nichts sagen möge, damit ich sehe, welcher Ansicht ich zu folgen habe. Statt dessen befinde ich mich in einem Zustand, worin ich nicht weiss, was ich bin, und was ich thun soll, und worin ich weder meine Lage noch meine Pflicht erkenne. Mein Herz sehnt sich mit allen Kräften nach der Erkenntniss, wo sich das wahre Gut befindet, um es zu erreichen. Nichts würde mir für die Ewigkeit zu theuer sein“.[127])

Nach der Schrift ist Gott ein verborgener Gott: er hat die Menschen nach dem Fall einer Blindheit überlassen, von der sie

---

[125]) Cf. Havet I XXXIX.

[126]) I 243. Weiteres über Pascals persönliches Glaubensleben, siehe K. Warmuth, Das religiös-ethische Ideal Pascals, Leipzig, Wigand, 1901. p. 3 u. 4.

[127]) II 118.

nur Jesus Christus erlösen kann: ohne ihn keine Verbindung mit Gott.[128])

Kein biblischer Schriftsteller hat sich der Natur bedient, um Gott zu beweisen[129]).

Gottlosen gegenüber Gott aus den Werken der Natur zu beweisen, ist kühn und fruchtlos; das mag man Gläubigen gegenüber thun.[130])

Die metaphysischen Beweise des Daseins Gottes liegen der Vernunft fern und wirken höchstens eine vorübergehende Ueberzeugung.[131])

Mit unserer natürlichen Erkenntniss können wir weder das Dasein noch das Wesen Gottes erkennen; wir können nur theilbare und begrenzte Dinge fassen, Gott ist weder theilbar noch begrenzt; so sind wir unfähig, zu erkennen, was Gott ist, und ob er ist.[132]) Nur durch den Glauben erkennen wir sein Dasein.[133])

Wer Gott ausser Christo aus der Natur allein erkennen will, findet keine Befriedigung oder wird Atheist oder Deist. Die Welt bietet keine klaren Beweise von Gott, wohl aber ist sie voll von Beweisen des Verderbens und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen: sie trägt das Gepräge eines sich verbergenden Gottes.[134])

Wer Jesum Christum erkennt, Mittelpunkt und Ziel von allem, erkennt den Grund aller Dinge.[135])

Und wie erkennen wir Gott in Christo? Als den Gott der Liebe und des Trostes, als unser Ein und Alles. „Der Gott der Christen ist ein Gott der Liebe und des Trostes, ein Gott, welcher die Seele und das Herz, von dem er Besitz genommen hat, erfüllt. Es ist ein Gott, der sie innerlich ihr eigenes Elend und seine unendliche Barmherzigkeit fühlen lässt; der sich mit dem Grunde ihrer Seele vereinigt; der sie mit Demuth, Freude, Vertrauen und Liebe erfüllt; der sie unfähig macht, ein anderes Ziel zu wollen als ihn selbst“.[136])

---

[128]) II 114. [129]) II 116. [130]) II 113. [131]) II 114. [132]) II 165. II 164.

[133]) II 164.

[134]) II 117. II 157. II 154.

[135]) II 115. Jésus-Christ est l'objet de tout et le centre où tout tend. Qui le connaît, connaît la raison de toutes choses.

[136]) II 116.

In der Liebe zu Gott und im Hass gegen uns selbst besteht unsere wahre Glückseligkeit.[137])

Wir sollen aber auch nicht die vergänglichen Geschöpfe lieben; die Hingabe an die Creatur hindert uns, Gott zu dienen und ihn zu suchen.[138])

Wir sollen Gott allein, Princip und Ziel von allem, lieben; unsere Begierde freilich lässt uns nur uns selbst lieben: wir werden mit Feindschaft gegen die Liebe Gottes — also mit Schuld — geboren. Ein Heilmittel dagegen bietet die christliche Religion im Gebet: wir sollen Gott bitten, ihn lieben zu können.[139])

Dem Einwande, es sei unglaublich, dass Gott sich mit uns vereinige, liegt scheinbar Demuth, in der That aber nichts weiter als Hochmuth zu Grunde; das heisst der Barmherzigkeit Gottes Schranken setzen.[140])

c) Erbsünde.

In Christo erkennen wir uns selbst, unser Elend. Das Christenthum zeigt uns, dass wir von Gott abgefallen sind, dass alle Gegensätze und Widersprüche aus der Sünde stammen und alle Sünde sich herleitet von jenem ersten Sündenfall des Menschen.

Ursprünglich ist der Mensch von Gott heilig, unschuldig, vollkommen, wissend, gottschauend, unsterblich, selig erschaffen. Aber er kann soviel Herrlichkeit nicht ertragen. Aus Stolz sagt er sich von Gott los und macht sich zum Mittelpunkt seiner selbst. Er stellt sich Gott gleich durch das Verlangen, seine Glückseligkeit in sich selbst zu finden, wie Gott. Gott überlässt ihn sich selbst. Die Creatur empört sich gegen ihn: er wird selbst den Thieren ähnlich, kaum eine dunkle Kenntniss seines Schöpfers bleibt ihm.

II 354. Le dieu des chrétiens est un Dieu, qui fait sentir à l'âme qu'il est son unique bien; que tout son repos est en lui, qu'elle n'aura de joie qu'à l'aimer; et qui lui fait en même temps abhorrer les obstacles qui la retiennent, et l'empêchent d'aimer Dieu de toutes ses forces. L'amour-propre et la concupiscence qui l'arrêtent lui sont insupportables. Ce Dieu lui fait sentir qu'elle a ce fonds d'amour-propre qui la perd, et que lui seul la peut guérir.

[137]) II 152. I 228. II 143. [138]) II 143. [139]) II 144. [140]) II 149. II 156.

Die Sinne beherrschen oft die Vernunft und treiben ihn zur Vergnügungssucht. Nur ein schwaches Gefühl seiner ersten Natur behält er. Blindheit und Begierde sind seine zweite Natur geworden.

Von diesem Grundprincip aus lassen sich die Widersprüche im Leben verstehen.[141])

So trägt der Mensch zwei Naturen in sich: eine höhere und eine niedere; aber letztere hat erstere fast ganz unterjocht. Diese Doppelnatur ist so deutlich, dass manche geglaubt haben, wir hätten zwei Seelen, da in einem einfachen Wesen eine derartige Verschiedenheit unmöglich wäre.[142])

Diese Doppelnatur hat auch Anlass gegeben zu den verschiedenen Philosophieen: die Stoiker haben den Menschen vergottet, die Epikureer haben ihn verthiert.[143]) Der Glaube sagt: „Der Mensch ist über die ganze Natur erhaben, Gott ähnlich, Gott theilhaftig im Zustande der Erschaffung oder in dem der Gnade; er ist aber aus diesem Zustand gefallen und den Thieren ähnlich geworden im Zustande der Verderbniss und Sünde".[144]) Die Stoiker führen zum Hochmuth, die Epikureer zur Trägheit; das Christenthum adelt den Menschen ohne Selbstüberhebung: es erhebt ihn zur Theilnahme am göttlichen Wesen, und es erniedrigt ihn ohne Verzweiflung: auch der Christ trägt noch die Quelle des Verderbens in sich. So kann allein die Einfalt des Evangeliums den Menschen belehren und bessern.[145])

Der Mensch in seinem natürlichen Zustand ist ein entthronter König.[146]) Er war einst König im Besitze von Wahrheit und Glückseligkeit. Die Sünde stürzte ihn vom Throne. Nur die Erinnerung an seine Königsherrlichkeit, eine Idee von Wahrheit und Seligkeit, nahm er mit hinaus in eine Welt voll von Räthseln und Geheimnissen. Aber Christus kommt und macht den Entthronten wieder zum König: er führt ihn zurück in das Reich der Wahrheit und Seligkeit.[147])

---

[141]) II 153 die Rede der Weisheit Gottes.
[142]) II 81. [143]) II 141. [144]) II 158. II 145. [145]) II 136. [146]) II 82.
[147]) II. 104.

Wir sehen: in der Erbsünde findet Pascal die Lösung aller Widersprüche. Diese Lehre des Christenthums sagt ihm, der das Wesen des Menschen erforschen will, am meisten zu. Ohne dieses Geheimniss, das unverständlichste von allen, sind wir uns unbegreiflich.[148]) Wohl befremdet es die Vernunft, es erscheint ihr als Thorheit. Es ist aber eine Sache, die über die Vernunft hinausgeht. Ja, diese Thorheit ist weiser als die ganze Weisheit der Menschen: es ist die göttliche Thorheit.[149])

2. Mittel zum Glauben.

Pascal führt drei Mittel an, durch die man zum Glauben gelangt: Vernunft, Gewöhnung und Erleuchtung. Man muss den Geist den Beweisen öffnen, sich durch Gewöhnung darin befestigen und sich durch Selbstdemüthigung für die göttliche Erleuchtung empfänglich machen.[150]) Die göttliche Erleuchtung ist das Hauptmittel, ohne sie ist man kein wahrer Christ; durch sie wird der einfachste Mensch auch ohne Reflexion ein guter Christ, durch sie erst glaubt man mit Erfolg und Treue.[151])

a) Vernunft.

Wenn auch der Glaube in erster Linie Herzenssache ist[152]),

---

148) II 105. 149) II 106.

150) II 177. Il y a trois moyens de croire: la raison, la coutume, l'inspiration. La religion chrétienne qui seule a la raison, n'admet pas pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration: ce n'est pas qu'elle exclue la raison et la coutume; au contraire, mais il faut ouvrir son esprit aux preuves s'y confirmer par la coutume; mais s'offrir par les humiliations aux inspirations qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet: Ne evacuetur crux Christi.

151) II 177. Ne vous étonnez pas de voir des personnes simples croire sans raisonnement. Dieu leur donne l'amour de soi et la haine d'eux-mêmes. Il incline leur cœur à croire. On ne croira jamais d'une créance utile et de foi, si Dieu n'incline le cœur, et on croira dès qu'il l'inclinera. Et c'est ce que David connaissait bien: „Inclina cor meum, Deus, in testimonia tua!"

II 179. Ceux que nous voyons chrétiens sans la connaissance des prophéties et des preuves ne laissent pas d'en juger aussi bien que ceux qui ont cette connaissance: ils en jugent par le cœur, comme les autres en jugent par l'esprit. C'est Dieu lui-même qui les incline à croire; et ainsi ils sont très efficacement persuadés.

152) II 172. C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au cœur, non à la raison.

so schliesst doch Pascal die Beweise, die zum Verstande sprechen, keineswegs aus, sondern lässt sie als menschliche Vorbereitung zu.

Er will in den Pensées den Ungläubigen die christliche Religion durch Darlegung von Gründen nahebringen, ist sich aber zugleich bewusst, dass solche verstandesmässige Demonstration den Glauben nicht schaffen, sondern ihm nur entgegenführen kann; Gott allein giebt den Glauben ins Herz, nur so kommt wahre Ueberzeugung zu Stande.[153])

Ueberhaupt muss man sich in Religionssachen vor zwei Extremen hüten, einmal vor dem völligen Ausschluss der Vernunft und sodann vor dem alleinigen Geltendmachen der Vernunft.[154]) Unterwirft man alles der Vernunft, so hat unsere Religion nichts Geheimnissvolles, Uebernatürliches; verletzt man die Principien der Vernunft, so wird sie abgeschmackt und lächerlich.[155])

In das Heiligthum des Glaubens kann uns die Vernunft nicht führen, wohl aber bis an seine Pforte.[156])

Pascal unterscheidet zwei Wege, von der Wahrheit der Religion zu überzeugen, Vernunft und Autorität der Schrift, und giebt dem letzteren den Vorzug.[157]) Da aber die Menschen nun einmal so sind, dass sie nur der Vernunft folgen wollen, so betritt er diesen Weg. Er will zeigen, dass die Religion der Vernunft nicht entgegengesetzt ist, und er will sie zugleich verehrungswürdig und liebenswerth machen; weiss er doch, welche Macht Wille und Neigung über den Menschen haben.[158])

II 176. Il faut mettre notre foi dans le sentiment; autrement elle sera toujours vacillante.

153) II 109.

II 352. Ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment de cœur sont bien heureux et bien persuadés. Mais pour ceux qui ne l'ont pas, nous ne pouvons la leur procurer que par raisonnement en attendant que Dieu la leur imprime lui-même dans le cœur; sans quoi la foi est inutile pour le salut.

154) II 348.

155) II 348. II 347. Soumission et usage de la raison, en quoi consiste le vrai christianisme. Cf. I 212.

156) II 349. La foi dit bien ce que les sens ne disent pas, mais non pas le contraire de ce qu'ils voient. Elle est au-dessus et non pas contre.

157) II 352. 158) II 387.

Welches sind nun seine Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion? Das Christenthum erklärt das Geheimniss der Menschennatur. Die Antwort auf die Frage des Menschen ist der Christ. Die Göttlichkeit Jesu Christi und die Autorität der Schrift gründen sich auf Wunder und Propheten. Die Gründung der christlichen Religion, die Heiligkeit, Hoheit und Demuth einer Christenseele, die Wunder der heiligen Schrift, die Person Jesu Christi, Apostel und Propheten, die Erfüllung der messianischen Weissagungen, der Zustand des jüdischen Volks vor und nach Christi Geburt, die beständige Fortdauer der christlichen Religion, die Heiligkeit derselben, ihre Lehre; kein Vernünftiger kann diesen Beweisen für die christliche Religion widerstehen.[159])

Allerdings sind diese Beweise nicht unbedingt überführend, aber sie sind auch nicht so, dass es vernunftlos sei, sie zu glauben; die Gnade, nicht die Vernunft lässt der Religion folgen, die Begierde, nicht die Vernunft lässt die Religion fliehen.[160])

Nach Pascal, sagt Havet, heisst die Religion beweisen, nicht eine wirkliche Demonstration davon geben, sondern Gründe zu ihrer Unterstützung bieten, zeigen, dass es vernünftig sei, daran zu glauben. Sein Beweis ist eine Wahrscheinlichkeit, welche die Gewissheit nicht erreicht und es nicht behauptet.

So räth die Vernunft dem Menschen, auf Gott zu wetten: er kann da entweder nichts verlieren oder alles gewinnen.[161]) Und wenn der Ungläubige klagt, dass er wohl bereit sei, zu wetten, d. h. zu glauben, seine Begierde aber seiner Vernunft widerstehe, so giebt ihm Pascal den Rath, es zu machen wie die, welche schon zum Glauben gekommen sind, nämlich Weihwasser zu nehmen und Messe lesen zu lassen. Dies Verfahren wird die Leidenschaften, unsere grössten Feinde, die uns von Gott abhalten, verringern und somit dem Glauben vorarbeiten.[162])

---

[159]) II 365ff.

[160]) II 264.

[161]) II 166ff., diese Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf den Glauben an Gott, wie charakteristisch für den Mathematiker in Pascal!

[162]) II 168. II 181. Vous auriez bientôt la foi, si vous aviez quitté les plaisirs.

Aehnlich empfiehlt Pascal das innere Gespräch, das der Mensch mit sich selbst hält, auf Gott, die Wahrheit, zu richten.[163])

b) Gewöhnung.

Pascal weiss, welche Macht die Gewohnheit über den Menschen hat: er nennt sie unsere zweite Natur und räth, uns an den Glauben zu gewöhnen.[164])

Hat der Geist erkannt, wo die Wahrheit ist, so muss die Gewohnheit diesen Glauben unserem ganzen Wesen und Leben mittheilen. Durch Gewohnheit wird der Glaube uns zur anderen Natur. Den Glauben durch Vernunft charakterisirt Pascal als einen schwierigen, der uns immerdar zu entfliehen droht, und nennt im Gegensatz dazu den Glauben durch Gewohnheit einen leichteren, der uns „ohne Zwang, Kunst und Beweis" glauben lässt. Wir sind eben nicht bloss geistige Wesen, die durch reine Demonstration überzeugt werden, sondern auch sinnliche, der Gewohnheit unterworfene: sie macht unsere stärksten und allgemeinsten Beweise, giebt unserer Natur die Richtung und zieht unmerklich den Geist mit fort. Beides muss also zusammenkommen: der Geist muss durch Gründe überzeugt sein, der natürliche Mensch durch Gewohnheit: „Man muss sich hierüber keiner Täuschung hingeben: wir sind ebenso gut Automaten[165]) als geistige Wesen, und daher kommt es, dass das Mittel, welches die Ueberzeugung hervorbringt, nicht allein die Beweisführung ist. Wie wenig Dinge lassen sich beweisen! Die Beweise überzeugen nur den Verstand. Die Gewohnheit bildet unsere stärksten und entscheidendsten Beweise; sie bestimmt den Automaten, welcher den Verstand mit sich fortzieht, ohne dass er es denkt. Man muss sich zur Gewohnheit flüchten, wenn der Geist einmal erkannt hat, wo die Wahrheit ist, damit dieser Glaube, der uns jede Stunde entkommen könnte, uns gang und gäbe werde; denn es wäre zuviel gefordert, wenn man sich die Beweise immer gegenwärtig halten wollte.

---

[163]) I 218. Il faut se tenir en silence autant qu'on peut, et ne s'entretenir que de Dieu, qu'on sait être la vérité; et ainsi on se le persuade à soi-même.

[164]) II 169. [165]) cf. p. 358.

Man muss sich einen leichteren Glauben erwerben, und das ist der der Gewohnheit, welche ohne Gewaltthätigkeit, ohne Kunst, ohne Beweis uns die Dinge glauben lässt und allen unseren Kräften die Richtung zu diesem Glauben mittheilt, sodass unsere Seele ganz natürlich in den Glauben hineingeräth. Wenn man nur vermöge der Ueberzeugung glaubt, und wenn der Automat geneigt ist, das Gegentheil zu glauben, so genügt dies nicht. Es müssen also unsere beiden Bestandtheile zum Glauben gebracht werden: der Geist durch Gründe, die es genügt, sich einmal in seinem Leben klar gemacht zu haben, und der Automat durch die Gewohnheit, indem man ihm nicht erlaubt, sich zum Gegentheil zu neigen. Inclina cor meum, Deus.[166])

c) Erleuchtung.

Das Hauptmittel zum Glauben ist die göttliche Erleuchtung.

Der Gläubige ist von Gott erleuchtet, obwohl er selbst es nicht beweisen kann.[167])

Der Glaube ist ein Geschenk Gottes, nicht der Vernunft.[168])
Er steht nicht in unserer Macht wie die Werke des Gesetzes, sondern er ist uns auf andere Weise gegeben.[169])

Er ist ein Act der göttlichen Gnade, auf den sich der Mensch nur durch Selbstdemüthigung vorbereiten kann.[170])

Gott neigt das Herz zum Glauben.[171])

Gott giebt den Menschen die Liebe zu ihm und den Hass ihrer selbst ins Herz, er lenkt das Herz zum Glauben.[172])

Das Aufnahmeorgan für die göttliche Erleuchtung ist also das Herz oder der Wille. Gott wirkt auf den Willen.[173])

---

166) II 174, 175.

167) II 180.

168) II 178. La foi est un don de Dieu. Ne croyez pas que nous disions que c'est un don de raisonnement.

169) II 178.

170) II 198. La conduite de Dieu, qui dispose toutes choses avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons et dans le cœur par la grâce. Cf. II 177.

171) II 179. C'est Dieu lui-même qui les incline à croire; et ainsi ils sont très efficacement persuadés.

172) II 177.

173) II 158. Dieu veut plus disposer la volonté que l'esprit. La clarté

Der Mensch urtheilt, von Gott erleuchtet, nicht mehr nach dem eigenen, sondern nach dem göttlichen Willen.

Die Frucht der Erleuchtung ist die Bekehrung. Nur durch die Gnade kommt die Bekehrung zu Stande.[174]) Im Augenblick der Taufe ist dem Menschen das Bild Gottes eingeprägt worden; die Sünde hat es ausgetilgt; durch die Bekehrung wird es wieder hergestellt.[175]) Gott giebt die guten Regungen.[176]) Die Bekehrung in ihren einzelnen Stadien hat Pascal mit psychologischem Feinblick in der Schrift „Ueber die Bekehrung des Sünders“ beschrieben.[177])

Aber nicht jeder wird der Erleuchtung theilhaftig, sondern nur der, den Gott dazu in Liebe vorausbestimmt hat. Das düstere Gegenbild zu dem sonnenhellen Gemälde der Erleuchtung ist die Verblendung. Erleuchtung wie Verblendung ist Gottes Wille: „Gott will verblenden und erleuchten“.[178]) Jesus Christus erschien, um zu verblenden und zu erleuchten.[179])

Wir stossen da wieder auf den Kern der theologischen Anschauung Pascals, auf die Lehre vom verborgenen Gott. Vor dem Fall ist Gott den Menschen offenbar, nach demselben hat sich Gott von dem Menschengeschlecht zurückgezogen. Er ist verborgen, er will verborgen sein. Nur seinen Lieblingen offenbart er sich, verbirgt sich aber denen, die er nicht liebt. Die Unglücklichen können

---

parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté. Dies Paradoxon erklärt sich aus Pascals Ansicht, dass Gott die stolze Vernunft demüthigen, den schwankenden Willen aber heilen will. Hier steht Pascal ganz im Gegensatz zu Descartes; für diesen hängt die Vollkommenheit des Wollens von der Vollkommenheit der Einsicht ab, vergl. seine Theorie des Irrthums, der auf einem nicht durch genügende Einsicht geleiteten Wollen beruht.

[174]) I 67. Mon Dieu, mon cœur est tellement endurci que la maladie non plus que la santé . . . ni vos écritures sacrées . . . ne peuvent rien du tout pour commencer ma conversion, si vons n'accompagnez toutes ces choses d'une assistance tout extraordinaire de votre grâce.

[175]) I 68, 69.

[176]) I 70.

[177]) I 82.

[178]) II 296. Dieu voulant aveugler et éclairer.

[179]) II 330. Jésus-Christ est venu aveugler ceux qui voyaient clair et donner la vue aux aveugles.

Gott nicht sehen, weil er in der That ihnen nicht sichtbar ist. Auch durch Wunder, Figuren und Weissagungen können sie nicht überzeugt werden: Gott will es nicht.[180])

Wir sehen, Glaube wie Nichtglaube ist nach Pascal, dem Jansenisten, eine Wirkung Gottes.

Nur der von Gott Erleuchtete kann glauben im vollen Sinne des Wortes. Vernunft und Gewöhnung bereiten den Glauben nur vor; dieser selbst ist ein Werk der Gnade. Nur der Erwählte, der Erleuchtete ist ein wahrer Christ.[181]) Er ist der Gerechte. Er hat die Wahrheit, Jesum Christum; er hat das höchste Gut, Gott; er hat die herrlichste Tugend, die Liebe zu Gott. Ihm gelten Pascals schöne Worte: Nul n'est heureux comme un vrai chrétien, ni raisonnable, ni vertueux, ni aimable. Avec combien peu d'orgueil un chrétien se croit-il uni à Dieu! Avec combien peu d'abjection s'égale-t-il aux vers de la terre! La belle manière de recevoir la vie et la mort, les biens et les maux![182])

Zusammenfassung.

Wir haben gesehen, Pascals Ansicht über das Verhältniss von Glauben und Wissen ist einer Wandlung unterworfen.

In der ersten Periode seiner geistigen Entwickelung, wo die Mathematik im Vordergrunde seines Interesses steht, stellt er Wissen und Glauben als zwei vollkommen von einander verschiedene Grössen dar.

Ihre Gebiete sind verschieden, das Wissen hat sich zu bethätigen auf dem Gebiete der den Sinnen anheimfallenden Wissenschaften: Geometrie, Arithmetik, Naturlehre, Arzeneikunde, Baukunst; der Glaube auf dem Gebiet der religiösen Wahrheiten.

Ihr Ursprung ist verschieden, das Wissen ist des Menschen eigene That, der Glaube ist Gottes Wirkung im Menschen.

Das Aufnahmeorgan ist verschieden, das Wissen ist Sache des Verstandes, der Glaube ist Sache des Herzens.

---

[180]) II 263. II 281. Les prophéties, citées dans l'Evangile, vous croyez, qu'elles sont rapportées pour vous faire croire. Non, c'est pour vous éloigner de croire.

[181]) II 177. [182]) II 376.

In der ersten Periode legt Pascal den Hauptton auf den Verstand, in der zweiten auf das Herz.

Von den abstrakten Wissenschaften wendet er sich zum Studium des Menschen. Er liest die verschiedenen, sich gänzlich widersprechenden Ansichten der Philosophen über den Menschen und wird immer misstrauischer gegen das Wissen. Er kommt auf den Standpunkt der „weisen Unwissenheit“: „Ich weiss, dass ich nichts weiss!“ Da findet er die Lösung des Räthsels vom Menschen im Jansenismus. Er unterwirft seine Vernunft dem Dogma vom Fall und von der Gnade. Im Glauben findet er das höchste Wissen. Von hier aus erscheint ihm alles menschliche Wissen unvollständig und unsicher. Das Gebiet der den Sinnen anheimfallenden Wissenschaften beurtheilt er jetzt geringschätzig: Die Mathematik ist keine Stunde Arbeit werth! Die Theologie, und zwar die jansenistische, die ihm das Räthsel aller Räthsel — das des Menschen — löst, ist ihm das Centrum der Wahrheit. Jetzt als Jansenist kennt er nur ein Gebiet der Wahrheit, das des Glaubens. Alles menschliche Wissen ist ihm nichts gegen diesen gottgewirkten Glauben, auf den sich der Mensch mittelst der Vernunft zwar vorbereiten, den er aber nie durch sie erringen kann. Gott allein giebt ihn dem Erwählten.

Darf ich ein Bild gebrauchen? Bei Pascal, dem Mathematiker, verhält sich das Wissen zum Glauben wie zwei Fürsten von verschiedener Abkunft und anders geartetem Charakter. Jeder hat sein Reich, jeder bleibe in seinem Reiche: dann giebt es keine Grenzstreitigkeiten. Bei Pascal, dem Jansenisten, verhält sich das Wissen zum Glauben wie der Besiegte zum Sieger. Pascal demüthigt die stolze Vernunft, bringt sie zur Erkenntniss ihrer Schwäche und zwingt sie auf die Kniee vor dem Throne des Glaubens: sie muss die Krone, die sie sich selbst angemaasst, mit eigener Hand zerbrechen und das Scepter des gottgeborenen Glaubens in Demuth küssen, und dieser nimmt sie auf in sein Reich aus Gnaden.

XVII.

The Philosophy of Plotinus

by

Dr. **James Lindsay** (Kilmarnock).

For constructive power, impressive skill, daring boldness, sustained nobility, and imposing beauty, the system of Plotinus has hardly ever been surpassed. Pantheistic his philosophy is not: the One and the All are not identical in his system: the One is transcendent, not immanent, though impersonal and unconscious: all things wait upon the One, but the One depends not upon all or any of them. Rather his system seems to constitute a theism of transcendental type, but with a method of mystical, as well as rational, character. Still, it is easy to see how this system has often been regarded as pantheistic, for, in that ecstasy whereby mind knows the Infinite, the mind seems to become absorbed in the Infinite Intelligence, and the soul loosened from individual consciousness. His was the creative spirit that called Neo-Platonism into being. And Neo-Platonism was destined to vanquish every philosophical system that should array itself against it. Whatever was best in Plato and Aristotle was seized and assimilated by Plotinus, the influence of the former on his mental upbuilding being specially great. To the teachings of these philosophers Plotinus imparted new vitality and interest. There fell to the lot of Plotinus an environment rich in elements for an intellectual

nature. For it was an environment charged with elements inherited from second century materialism and mysticism, naturalism and hedonism, moralism and spiritualism. Founder of the Neo-Platonic school he became under these conditions. He proved his power by piercing direct to the metaphysical heart of Plato's system, that he might rend it in pieces for the feeding of his thought. Plotinus, however, differs from Plato in setting the One above all ideas. It is his „philosophy of the One" that proves so fascinating an element of his teaching. It is characteristic of Plotinus that the ideas have a distinct existence in the Divine Reason. The One, the Ineffable or the Spiritual, is, as the unity of all things, unfolded in intellectual, and afterwards in sensuous, terms. The categories used by Plotinus in respect of the second element in the Plotinic trinity, which is Intelligence, — image of the One — were being, rest, motion, identity, and difference. The preferences of Plotinus lie towards pure, abstract speculation. He holds by the essence of God as the absolutely One and unchangeable. He, the One, has neither Form, nor Will, nor Thought, nor Being. God, as the One, is to him source and spring of all good. The Plotinic triad runs back to Plato — the Primal One to the Platonic idea of the good, mind and soul to the Demiurgus and world-soul of Plato. The Primal Good is a principle of absolute and indivisible unity. First Cause He is, but only in an abstract, metaphysical sense. Reason is rooted in this highest or Ultimate Good as its principle. The One, whose nature we thus seek, is not anything that exists. His One, as the Power of all things, is yet, and therefore, none of them. As the absolute unity, his One is the cause of all existence, and must therefore go before it. In fact, the „First" is to Plotinus raised above all determinations, so that we cannot strictly predicate anything here. A great demerit thus of the system, since this supreme abstraction of the unity of existence, away from existence itself, robs it of all relation to the things it creates. To this Absolute Good all reason and life aspire. All things are drawn to God — a God who is Goodness without love. And our aspiring is through the soul — not the seeking of the outward eye. His philosophy of

the One affirms the transcendent character and inapprehensible nature of God in a decided way. It really amounts to this, that the One is set above all contention. Not known of knowledge, the One is known through something higher. It is known in the breaking of the bonds of sense, in rising, by Divine Θεωρία and contemplation of „the intelligible beauty“, from Matter to Spirit, from Soul to Reason, and from Reason to the One. This treatment of God as the inapprehensible One proved the very destruction of reason, though it was meant as its apotheosis. It had the merit, however, to emphasise reason as the great constructive power. God, as Ground of the world, is, when we come to anthropomorphic modes of speech, mind or rational spirit. Soul is one and many. The world-soul is chief of all souls. There is a plurality of souls, for they are increasing. Man's knowing soul runs back to spirit. Matter is no corporeal mass beside the One, but is, in fact, bodiless or immaterial—such is the metaphysically indeterminate position of Plotinus. Matter was his root difficulty, and proved chief obstacle to the unity he sought. He could but reduce it to its lowest terms, which is not to do away with its troublous presence. Matter is still with him, and is, in fact, eternal: it is never wholly done away in the thought of Plotinus. He took, in the last resort, a mediate view of matter, paving the way for the Manichaeism of Augustine. The microcosm — the world within — is first object of care to Plotinus; the macrocosm — or world without — is but the reflex of what we so find in ourselves. The world is just a mirror, in which we see reality reflected. „But,“ says Plotinus, „you see the mirror, and you do not see matter.“ Mind or thought is thus to Plotinus the great reality. His spiritualism is reached by an introspective method of his own, easily distinguishable from Plato's method of analogy, and Aristotle's metaphysical method of interpreting the world. Plotinus is, howewer, much more at one with Plato and Aristotle in result than in method: he makes common cause with them in upholding spiritualism, only he is able to put the case for spiritualism in fuller form and clearer view than was possible to either of them. And how does he reach this

higher result? By a more rigid insistence on the realisation of inner personality, and on the signifiance of our self-identity. Plotinus has the great merit to have been the first philosopher to give precise and explicit account of such concepts as consciousness, and self-consciousness. He makes such direct analysis of consciousness as neither Plato nor Aristotle had done, so advancing upon them by exhibiting a distinctive development of subjective interest and faculty. But indeed he is too subjective: he abstracts from a single side of our whole life, and makes an objective law for things out of this very abstraction. Nature is for him real only so far as it is soul. This means further inadequacy on the part of Plotinus, for such an idealising mode of dealing with Nature would soon rule out all real natural science, and land us in the dreamy and mysterious. The soul is the self, and can by no possibility be material. The soul is the product of spirit — its nearest result, and its activity renders matter corporeal. Since soul so works upon matter, everything in the world of sense is this soul or spirit. Hence Plotinus is able to spiritualise the corporeal world, to idealise the Universe. Soul is, in fact, the central core of his system: everything, within and without us, is soul, and the trouble is just to make soul capable of explaining all the antitheses to be found in different spheres of being. The outer, or material, is for him but as shadow of substance, or husk of kernel: the substance or kernel is the hidden spiritual, or ideal. His spiritual monism would keep the unity in the soul of the whole, and yet provide for the reality of particular souls. The immateriality of the soul, he at least defends by arguments, drawn from wider reach than Plato or Aristotle had known, and inclusive of feeling, as well as thought. When he comes to deal with the nature of thought — thought which to him is motion — he is able to maintain its incorporeal character in ways that form striking anticipations of modern philosophy. The advance of redemption from reality as given is the basal thought of Plotinus: his conceptual knowledge worked its way, as we have seen, through the different world-materials — body, soul, spirit — up to the presentiment of the World-Soul. Plotinus comes within near psychological view of

modern idealistic methods, which yet elud
unity, however, he did attain by an idealis
which, it may be said that Neo-Platonism
— was, in many of its leading aspects,
Idealism. A tolerably pure form of ratio
subtle dialectic of its own. Plotinus reli
corporeal substance, and the unity of cons
out of his argument against materialism.
separate between consciousness and its ob
fashion as that of Cartesianism, for he a
sort, divisibility and extension. As fo
seem as though individual personality wer
it might appear in the system of Plotin
lost in the necessary movement of the
there can be no doubt that, in the s
national in effect in the end — there is
from the Absolute, and an inclusion o
did not Plotinus wish the world view
God, with the loss of substance attenda
Him by ecstatic elevation. The goal
personality appears to be merely that
there is an unconscious unifying with
sinking into the All-One. Not only th
does Plotinus vanquish, but also their
listic doctrine of freewill is not that of
as a fact of consciousness; rather it
conceiving the soul free as it truly re
own spiritual existence — that is to s
the instance of body or matter. Fo
indeterminate element, and denied real
a cause of evil, and a limitation. He
of physical evil by accounting for it
knew the world to be by no means p
world of the One, therefore the only p
dest issue, we may say that in nothing
of Plotinus more discernible than just

his forces on the issues of spiritualism, as opposed to materialism. It is his abiding merit to have put the case for spiritualism with skill and force that had not before been equalled. This need not blind us to the defects of his mysticism, which tended to obscure the movements of thought, and turn it aside from reality and experience. Cognition becomes, with Plotinus, too little an appropriation of objective truth, too much something effected within the soul by a certain interior contemplation. And when, rising from self-contemplation, man attains to the contemplation of the One, he loses thought and self-consciousness, and a state of ecstasy supervenes. This is human cognition at its highest, in the Plotinian view. To this end mystical asceticism becomes essential. This somewhat unnatural feature of Neo-Platonism — an asceticism directed really against corporeal nature as something in itself evil — made it incapable of effecting the moral regeneration of Paganism. In his vision of the hidden and ineffable Beauty, Plotinus undoubtedly tends to despise the thought in which he had before taken delight, because of the movement which such thought involves. With great power, Plotinus insists on the need to find, and recognise, beauty within ourselves, so that thus we may rise to the recognition of „the intelligible beauty". Such beauty is hid but from the soul that is by self-will blinded. We need hardly, however, deny, although saying these things, a place to meditation, or the mystic gaze of contemplation, on which Plotinus lays so much stress, for reason may be fully present where thought is least active in its search or out-goings. The baneful result accrues when the mystical or ecstatic elevation becomes the negation of reason, and there is no doubt that this tendency was a real result of the teaching of Plotinus. Grave dangers lurk in the path of such direct vision as Plotinus inculcates. Short of these dangers even, the solitude he contemplates for us — as what he calls a flight of the alone to the Alone — is apt to be rather unfruitful. Besides which, it is a graft on his philosophy — a graft from his religion — and must be treated as such from a philosophic point of view. But the ecstatic and subjective experience was by no means either

fount or foundation of his philosophy, as has often been imagined. Virtue, with Plotinus, is „obedience to reason", and the highest good is reached in being entirely turned to reason, and „likeness to God".

The influence of Plotinus on subsequent speculation has been great. It pervaded the Middle Ages, and pierced through the Renaissance. Senses there are in which he is metaphysical precursor of Spinoza, and of Spencer, whose Unknowable is declared in less self-consistent terms than that of Plotinus. This it not, of course, to say that Plotinus has conceived or defined, with adequate or satisfying definiteness, his primal One — which, in fact, he has not done. But Plotinus has continued to be an original spring of philosophic thought and impulse all through the history of speculation. The philosophy of Plotinus has the great merit of magnifying the constructive power of reason. It has the further virtue of emphasising that, as all thought involves duality or difference, so God must precede and transcend all thought, or, in other words, it had the merit of carrying the conception of God beyond all anthropomorphic modes of expression — to an Absolute, in which all thought is transcended, and all consciousness lost. But such an unknown God would be of little interest, since He could give no guidance to thought, and the entire movement of mind towards Him would wear an abortive and illogical aspect. So the Infinite must come into real relation to us. And to the Neo-Platonist, it seemed necessary to draw himself off from matter as an obstructive medium. His upward ascent from matter is in keeping with the native aspiration of the human mind. So the philosophy of Plotinus was able to give distinctness and elevation to the Platonic philosophy. Where the philosophy of Plotinus seemed most to lack, was in its need of nearer and kindlier contact both with the moral problem of the world, and with the social difficulty. Surely we may say that no philosophy can afford either to shut off God from the light of the world, or to shut off the light that is in the world, from God. The Divine Life, in its unfoldings, enfolds our lives, so that, in making us partakers of its own nature, the divine purpose in these lives may freely and surely move to its accomplishment.

XVIII.

Les Mathématiques et la Dialectique dans le système de Platon.

Par

G. Rodier, Bordeaux.

Platon distingue, dans le Politique[1]), deux sortes de sciences de la mesure (μετρητική). La grandeur et la petitesse, dit-il, ne doivent pas seulement être appréciées dans leur relation réciproque, mais aussi par rapport à la juste mesure, πρὸς τὸ μέτριον ou κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν. Il faut renoncer à soutenir qu'il n'y a de grand que par rapport au petit et réciproquement, et admettre que l'un et l'autre peuvent être par rapport au μέτριον: εἰ πρὸς μηδὲν ἕτερον τὴν τοῦ μείζονος ἐάσει τις φύσιν ἢ πρὸς τοὔλαττον, οὐκ ἔσται ποτὲ πρὸς τὸ μέτριον· ἦ γάρ; (284 A). La même distinction est déjà indiquée dans le Protagoras[2]), où nous lisons que, si le bonheur consistait à rechercher et à choisir les grandes dimensions et à éviter les autres, ce serait l'art de la mesure qui nous l'assurerait, et qu'en fait c'est bien la métrétique qui doit nous servir de guide, mais une métrétique spéciale (μετρητική τις, 357 A), celle qui a pour objets l'excès et le défaut (ὑπερβολῆς τε καὶ ἐν-

---

[1]) 283 C sqq.

[2]) 356 D sqq.: εἰ οὖν ἐν τούτῳ ἡμῖν ἦν τὸ εὖ πράττειν, ἐν τῷ τὰ μὲν μεγάλα μήκη καὶ πράττειν καὶ λαμβάνειν, τὰ δὲ μικρὰ καὶ φεύγειν καὶ μὴ πράττειν, τίς ἂν ἡμῖν σωτηρία ἐφάνη τοῦ βίου; ἆρ' ἡ μετρητικὴ τέχνη . . . κτλ.

δεία; τέχνη). Cette proposition paradoxale que le grand et le petit peuvent avoir un sens indépendamment de leur relation réciproque, a manifestement, aux yeux de Platon, la plus grande importance. Non seulement il la répète avec une insistance significative (283 D; E; 284 A; B; D), mais il la considère comme le pendant de la conclusion établie dans le Sophiste sur l'existence du non-être: καθάπερ ἐν τῷ σοφιστῇ προσηναγκάσαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν, ... οὕτω καὶ νῦν τὸ πλέον αὖ καὶ ἔλαττον μετρητὰ προσαναγκαστέον γίγνεσθαι μὴ πρὸς ἄλληλα μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν. Malheureusement, dans le Politique, elle est plutôt postulée que démontrée, et le sens même n'en est pas explicitement indiqué. Toutefois, une chose au moins y apparaît clairement: c'est que l'art de la mesure qui ne tient compte que de la grandeur et de la petitesse relatives l'une à l'autre et qui ne s'occupe pas du grand et du petit rapportés à la convenance ou à la juste mesure, consiste dans les mathématiques[3]). Mais à quoi correspond l'autre espèce de métrétique? Est-ce de la dialectique qu'il s'agit, et, en ce cas, comment faut-il concevoir ses rapports avec les mathématiques?

De toutes les sciences, les mathématiques sont, pour Platon, celles qui se rapprochent le plus de la dialectique. Il y a, sans doute, une géométrie et une arithmétique vulgaires, mais il faut avoir bien soin de ne pas les confondre avec la géométrie et l'arithmétique philosophiques qui considèrent des figures abstraites et des unités absolument égales et homogènes[4]); le mouvement vrai, le nombre vrai, la figure vraie n'ont plus rien de sensible[5]). Aussi les mathématiques constituent-elles la meilleure préparation

---

[3]) Pol., 284 E: ἓν μὲν τιθέντες αὐτῆς (sc. τῆς μετρητικῆς) μόριον ξυμπάσας τέχνας, ὁπόσαι τὸν ἀριθμὸν καὶ μήκη καὶ βάθη καὶ πλάτη καὶ ταχύτητας πρὸς τοὐναντίον μετροῦσι, τὸ δὲ ἕτερον, ὁπόσαι πρὸς τὸ μέτριον, καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον ... κτλ.

[4]) Phil., 56 D sqq.: τί δέ; λογιστικὴ καὶ μετρητικὴ ἡ κατὰ τεκτονικὴν καὶ κατ' ἐμπορικὴν τῆς κατὰ φιλοσοφίας γεωμετρίας τε καὶ λογισμῶν καταμελετωμένων πότερον ὡς μία ἑκατέρα λεκτέον ἢ δύο τιθῶμεν;

[5]) Rep., VII, 529 D: τὸ ὂν τάχος καὶ ἡ οὖσα βραδυτὴς ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀληθέσι σχήμασι ... ἃ δὴ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτά, ὄψει δ' οὔ.

à la dialectique[6]). Mais il y a plus: il semble, à certains égards, que les mathématiques se confondent avec la dialectique elle-même. Les sciences, dit à peu près textuellement le Philèbe[7]), n'ont guère de véritablement scientifique que ce qu'elles contiennent de mathématique; il est question, dans le même dialogue, de la sphère en soi (62 B: σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας). Nous lisons dans le Phédon[8]) que l'âme, antérieurement à son existence ici-bas, a contemplé l'égalité, la grandeur et la petitesse et toutes les choses de ce genre. Comme la dialectique, les mathématiques ont pour objet l'être éternel soustrait au devenir[9]). Les choses mathématiques sont saisies par la même intuition intellectuelle que les Idées[10]). Enfin, la connaissance des concepts mathématiques a la même origine en nous que celle des Idées: c'est à la réminiscence que nous devons l'une et l'autre[11]). Quelle différence y a-t-il donc entre la dialectique et les mathématiques? — Dans le passage du Politique où les deux sortes de métrétiques sont comparées l'une à l'autre, Platon emploie, pour caractériser la seconde, celle qui tient compte de la juste mesure et de la convenance, les expressions κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν. Nous trouvons plus loin, à deux reprises différentes, que cette sorte de μετρητικὴ a pour but τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν. — Etant donné que, dans les trois passages où les deux sortes de métrétiques sont opposées l'une à l'autre d'une façon précise, l'expression γένεσις est toujours employée à propos de la seconde, nous devrions admettre, semble-t-il, que ce terme désigne un attribut caractéristique de celle-ci, qui n'appartient pas à la première. Mais une autre chose encore doit

---

[6]) Rep., VII, à partir de 522 D.

[7]) 55 E: οἷον, πασῶν που τεχνῶν ἄν τις ἀριθμητικὴν χωρίζῃ καὶ μετρητικὴν καὶ στατικήν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, φαῦλον τὸ καταλειπόμενον ἑκάστης ἂν γίγνοιτο.

[8]) 75 C: οὐ μόνον τὸ ἴσον καὶ τὸ μεῖζον καὶ τὸ ἔλαττον ἀλλὰ καὶ ξύμπαντα τὰ τοιαῦτα. Cf. 74 E: αὐτὸ τὸ ἴσον.

[9]) Rep., VII, 527 B: ... ὡς τοῦ ἀεὶ ὄντος γνώσεως ἀλλ' οὐ τοῦ ποτέ τι γιγνομένου καὶ ἀπολλυμένου. εὐομολόγοτητον, ἔφη. τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσίς ἐστιν.

[10]) Ibid., 525 A; C: οὕτω τῶν ἀγωγῶν ἂν εἴη καὶ μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν ἡ περὶ τὸ ἓν μάθησις ... ἀλλ' ἕως ἂν ἐπὶ θέαν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως ἀφίκωνται τῇ νοήσει αὐτῇ. ...

[11]) Men., 82 B sqq.; Phédon, 73 A.

attirer l'attention: c'est le rapprochement, dans le premier de ces passages, des mots γένεσις et οὐσία. Le plus souvent, Platon oppose directement la γένεσις à l'οὐσία, comme le phénomène à l'être[17]; οὐσία désigne, presque constamment, l'être véritable ou l'Idée. Une génération qui a pour objet une οὐσία, ne peut donc pas être une génération au sens physique et sensible du mot. La γένεσις dont il est question ici est, bien plutôt, la génération logique qui constitue la vraie division[18] et qui nous empêche de poser par

---

[17]) Cf. B. Ritter, Platos Politicus Beiträge zu seiner Erklärung, Progr. Ellwangen, 1896. — Rep., VII, 534A; 525B; Tim., 29C et saep.

[18]) Il nous paraît impossible d'admettre que Platon lui-même ait considéré les divisions qui servent à trouver les définitions du sophiste et du politique, du pêcheur à la ligne et du tisserand, comme des exemples, au sens propre du mot, de la division véritable qui est une moitié de la dialectique. Ce ne sont que des exercices propédeutiques, destinés à en donner une idée extérieure et approximative. D'abord, en effet, si la division proprement dite n'était rien de plus, on ne comprendrait guère, ni l'admiration de Platon pour celle-ci, ni son insistance à en faire ressortir les immenses difficultés. Est-ce bien à ces classifications, trop arbitraires pour qu'il soit jamais impossible d'en venir à bout, que pourrait s'appliquer le mot de Socrate dans le Philèbe (16B): οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ' ἂν γένοιτο, ἧς ἐγὼ ἐραστὴς μὲν εἰμι ἀεί, πολλάκις δέ με ἤδη διαφυγοῦσα ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησε ... ἣν δηλῶσαι μὲν οὐ πάνυ χαλεπόν, χρῆσθαι δὲ παγχάλεπον. En outre, un des caractères les plus essentiels de la dialectique est, d'après Platon, qu'elle doit accomplir sa fonction indépendamment de toute donnée sensible et empirique (Rep., VI, 511C: αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος ... κτλ. Ibid., VII, 532A: τῷ διαλέγεσθαι ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου. Phil., 58A: La dialectique a pour objet τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτον ἀεὶ πεφυκός). Comment admettre qu'il ait pu se méprendre au point de considérer comme satisfaisant à ces conditions, des recherches uniquement fondées sur les faits et l'expérience sensible et aboutissant à l'absurde dès qu'elles s'en écartent tant soit peu? Enfin, dans le Politique même (287A et 285D), ces recherches ne sont pas présentées comme devant avoir pour résultat immédiat la constitution d'une partie de la science dialectique, mais seulement comme des exercices préparatoires destinés à nous rendre plus aptes à la pratiquer (διαλεκτικωτέρους). Les véritables exemples de division dialectique que l'on trouve dans Platon ne sont pas ceux-là. Ce sont ceux, ayant naturellement pour objet les concepts les plus généraux et les plus simples, que nous offrent le Parménide et le Sophiste. Nous ne prétendons pas que Platon ait vraiment réussi à faire sortir a priori, de l'être, le mouvement, le repos etc. Mais, quelle que soit la valeur de son argumentation, c'est plutôt là qu'il faut chercher la division dialectique que dans les classifications purement empiriques dont nous avons parlé. Il est assez caractéristique que les considérations du So-

exemple l'être, sans poser, en conséquence, le mouvement et le repos, le même et l'autre etc[14]). Le même rapprochement ne se retrouve, à notre connaissance, que dans un autre passage de Platon. Le mixte est désigné, dans le Philèbe[15]), par les mots de γένεσις εἰς οὐσίαν. Or il nous paraît au moins très vraisemblable que le μικτὸν du Philèbe comprend, entre autres choses, les Idées[16]). A l'observation de Zeller, que l'appellation de γένεσις εἰς οὐσίαν ne saurait convenir aux Idées qui sont soustraites au devenir[17]), on peut opposer que l'appellation de οὐσία peut, encore moins, s'appliquer au sensible. Du reste, un célèbre passage du Sophiste (248 A sqq.) prouve que c'est bien d'une génération des Idées que Platon entend parler; c'est celui où il reproche aux Mégariques d'exclure absolument la γένεσις de l'οὐσία: γένεσιν, τὴν δ' οὐσίαν χωρίς που διελόμενοι λέγετε; ἢ γάρ; cf. 248 C: πρὸς δὴ ταῦτα τόδε λέγουσιν, ὅτι γενέσει μὲν μέτεστι τῆς τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δυνάμεως, πρὸς δ' οὐσίαν τούτων οὐδετέρου τὴν δύναμιν ἁρμόττειν φασίν. — Il y a donc une génération des Idées, et c'est cette génération qui fait l'objet de la métrétique supérieure ou de la dialectique.

Est-ce là son caractère distinctif, et est-ce par là qu'il faut admettre qu'elle diffère de la science mathématique? Cette solution est exclue à la fois par le témoignage d'Aristote et par les propres assertions de Platon. Aristote[18]) nous apprend que Platon engendrait la ligne ἐκ μακροῦ καὶ βραχέος, la surface ἐκ πλατέος καὶ στενοῦ, le volume ἐκ βαθέος καὶ ταπεινοῦ, et ce que nous lisons à la fin du XIIIe livre de la Métaphysique[19]) sur la génération du

phiste (253 B sqq.) sur la méthode de division soient précisément intercalées au milieu de cette sorte de division rationnelle du genre de l'être. De même que le grammairien sait combiner les lettres pour faire les syllabes, de même le dialecticien sait combiner les genres pour faire les genres plus complexes (Soph., 252 E sqq.); et, si le sophiste est un homme qui sait faire les simulacres des choses (Ibid., 233 D sqq.), ne devons nous pas en conclure que le dialecticien est celui qui sait faire les réalités?

[14]) Aristote emploie constamment les mots γεννᾶν, γεννᾶσθαι quand il s'agit de la génération des Idées-nombres. Cf. Meta., A, 6, 987 b, 34 et saep.

[15]) 26 D.

[16]) V. nos Remarques sur le Philèbe, Revue des Études anciennes (Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux), t. II, p. 87.

[17]) Ph. d. Gr., II, 1[4], p. 692, n. 1.

[18]) Meta., A, 9, 992 a, 10 cf. M, 2, 1077 a, 23.

[19]) 1085 b, 4.

nombre, s'applique aussi bien au nombre mathématique qu'au nombre idéal. D'autre part, nous voyons dans le Timée[20]) que les volumes sont engendrés par les surfaces, les surfaces par les triangles et tous les triangles par le scalène et l'isocèle rectangles. Enfin, dans le Philèbe[21]), à l'observation de Socrate qui fait remarquer que l'opération de l'égal et du double (πέρας) sur l'ἄπειρον produit le nombre, Protarque répond: μανθάνω· φαίνει γάρ μοι λέγειν, μιγνὺς ταῦτα, γενέσεις τινὰς ἐφ' ἑκάστων αὐτῶν συμβαίνειν. Les concepts mathématiques sont, tout comme les Idées, des mixtes engendrés par le mélange du πέρας et de l'ἄπειρον[22]). C'est donc ailleurs qu'il faut chercher la différence.

Puisque, dans la définition de la métrétique qui a pour objet τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν, ce ne sont pas les mots τῆς γενέσεως qui en expriment le caractère propre et distinctif, c'est sans doute dans ἀναγκαίαν οὐσίαν qu'il faut le trouver. Nous lisons dans le Philèbe[23]) que, pour expliquer les choses, il faut admettre, indépendamment de l'infini et de la limite, dont le mélange les constitue, un autre principe, à savoir la cause (αἰτία) de ce mélange. Il faut distinguer, dit Platon un peu plus loin[24]), la génération (γένεσις) et l'essence (οὐσία). De ces deux choses, c'est la seconde qui est le but de la première: chaque génération a pour fin une οὐσία, et toute la génération a pour fin toute l'οὐσία: ἑκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης. Or ce en vue de quoi se produit tout ce qui se produit ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι. La cause de la génération c'est donc la finalité ou le bien. Le Politique nous dit, de même, que la métrétique supérieure doit considérer τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον etc. Cela nous indique en quoi la γένεσις des concepts mathématiques diffère de la γένεσις des Idées. La première est une génération où la finalité

---

20) 53 sqq.

21) 25 E.

22) Cf. Phil., 25 A: ὅ τί περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον.

23) 26 E sqq.

24) 54 A sqq.

ne joue aucun rôle et qui, par suite, n'engendre que des possibilités, non des réalités, car toute génération d'une chose réelle est en vue d'une fin[25]). Le monde des mathématiques reste un monde de pures possibilités parce que le principe du bien n'y joue aucun rôle.

Cette interprétation de la distinction Platonicienne des deux métrétiques nous paraît confirmée d'abord par la fin du VIe livre de la République, le seul endroit, à notre connaissance, où Platon oppose explicitement les mathématiques à la dialectique, en second lieu par les indications d'Aristote sur la différence des nombres mathématiques et des Idées-nombres.

Dans le célèbre passage de la République[26]), Platon, après avoir distingué deux espèces d'intelligibles, caractérise ainsi ceux qui font l'objet des mathématiques: τοῦτο τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ εἶδος ἔλεγον, ὑποθέσεσι δ' ἀναγκαζομένην ψυχὴν χρῆσθαι περὶ τὴν ζήτησιν αὐτοῦ, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν ἰοῦσαν ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν, εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσι ... etc. Quelques lignes plus haut, il explique ce qu'il faut entendre ici par hypothèses: οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας ... κτλ. ... ὑποθέμενοι τό τε περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ τὰ σχήματα καὶ γωνιῶν τριττὰ εἴδη καὶ ἄλλα τούτων ἀδελφὰ καθ' ἑκάστην μέθοδον, ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες, ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά, οὐδένα λόγον οὔτε αὑτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι ὡς παντὶ φανερῶν, ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο οὗ ἂν ἐπὶ σκέψιν ὁρμήσωσιν. Enfin, un peu plus haut encore, nous voyons que, dans les mathématiques, l'âme τοῖς τότε τμηθεῖσιν (c'est à dire les données sensibles qui ont été antérieurement divisées) ὡς εἰκόσι χρωμένη ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη, ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν. D'après un grand nombre

---

[25]) Cf. Phil., 64 A: ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε ἀναγκαῖον, καὶ οὐκ ἄλλως ἄν ποτε γένοιτο οὐδ' ἂν ἕν. — τὸ ποῖον; — ᾧ μὴ μίξομεν ἀλήθειαν οὐκ ἄν ποτε τοῦτ' ἀληθῶς γίγνοιτο, οὐδ' ἂν γενόμενον εἴη. — Dans cette phrase, on l'a remarqué (Apelt, Arch. f. G. d. Ph., t. X, p. 16), ἀλήθεια désigne, comme dans beaucoup d'autres passages de Platon (Rep., VI, 501 D; 508 D et saep.), la réalité; et la génération purement possible qui s'oppose à celle dont il est question ici est notamment, sinon uniquement, celle de concepts mathématiques.

[26]) 511 A sqq.

d'interprètes, Platon voudrait dire que la méthode des geomètres diffère de celle des philosophes en ce qu'elle prend pour point d'appui un élément emprunté à l'expérience et qui est une simple image de l'Idée, au lieu de se mettre en présence de l'Idée pure. Zeller[27]) estime que ce qui distingue les mathématiques de la science au sens étroit du mot, c'est qu'elles font connaître l'Idée, non purement en elle-même, mais dans les objets sensibles. Ce n'est point en cela, à notre avis, que consiste la différence. Platon est le premier à reconnaître que la figure dont s'aide le géomètre n'est pas l'objet de la démonstration[28]) et que le triangle qu'il considère n'est pas le triangle sensible, mais celui que οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ. Dira-t-on que le sensible joue un rôle dans les mathématiques, précisément parce que c'est dans les figures sensibles qu'il faut apercevoir les figures intelligibles? Mais on pourrait faire exactement le même reproche à la dialectique, puisque c'est par la connaissance sensible que celle de l'Idée est provoquée grâce à la réminiscence. Ce que Platon veut dire et dit aussi nettement qu'on peut le désirer, c'est que les définitions mathématiques, principes des démonstrations, sont des hypothèses et restent des hypothèses; que le géomètre raisonne ainsi: si le triangle est et est telle chose, telle autre chose s'ensuit. Mais que le triangle existe en réalité, c'est ce qu'il prend pour donné et ce qu'il ne démontre pas[29]). Il résulte assez clairement des passages de la République que nous venons de citer, que tel est bien le sens attribué par Platon à ζητεῖν ἐξ ὑποθέσεως. Mais un texte du Ménon le confirme jusqu'à l'évidence: j'entends par ἐξ ὑποθέσεως σκοπεῖσθαι, dit Socrate, la façon dont procèdent souvent les géomètres lorsqu'on leur pose une question, et qu'on leur demande,

[27]) P. d. G., II, 1⁴, p. 634: von der Wissenschaft im engeren Sinne (sc. unterscheidet sie diess), dass sie die Idee nicht rein für sich, sondern erst am Sinnlichen erkennen lassen.

[28]) l. l.: τοῖς ὁρωμένοις εἴδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοούμενοι, ἀλλ' ἐκείνων πέρι, οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς λόγους ποιούμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐ ταύτης ἣν γράφουσι, καὶ τἆλλα οὕτως . . . κτλ.

[29]) Cf. Arist., An. post., II, 9, 93 b, 24: καὶ γὰρ τί ἐστι τὴν μονάδα ὑποτίθεται (sc. ὁ ἀριθμητικός) καὶ ὅτι ἔστιν.

par exemple, si tel triangle est inscriptible dans tel cercle. Je ne sais pas, répondent-ils, s'il en est ainsi; mais voici une hypothèse qui peut servir à résoudre la question: si tel angle est égal à tel autre, telle chose en résulte et telle autre chose s'ensuit, au contraire, s'il n'est pas égal. De même, pour raisonner sur la vertu à la façon des géomètres, nous devrons dire: Si la vertu est ceci ou celà, il en résulte qu'elle peut ou qu'elle ne peut pas s'enseigner. En somme, les démonstrations des mathématiques sont nécessaires, mais leur point de départ est la définition d'une possibilité, et le mathématicien ne s'occupe pas de savoir si celle-ci correspond ou non à une réalité. C'est pour cela que la marche des mathématiques n'est pas ἐπ' ἀρχὴν mais ἐπὶ τελευτήν. Au lieu de s'attacher à remonter d'abord au principe, elles démontrent la conséquence du principe hypothétiquement admis. Il n'y a en elles que ce genre de nécessité qu'Aristote appellera précisément ἀναγκὴν ἐξ ὑποθέσεως: si la maison existe, les fondations existent. La dialectique, au contraire, n'atteint pas seulement le possible ou les conséquences nécessaires du possible, mais elle s'élève d'abord jusqu'au principe universel des choses et redescend ensuite, de ce principe, jusqu'aux dernières réalités: . . . ὁ λόγος . . . . . . τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτὰ καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη. On reconnaît aisément ici la dialectique ascendante et la dialectique descendante, la συναγωγὴ et la διαίρεσις. La première consiste à s'élever, d'Idée en Idée, jusqu'à l'ἀνυπόθετον qui servira de principe pour parcourir la même série en sens inverse, mais, cette fois, en engendrant rationnellement, grâce au principe découvert, chacune des Idées que l'on posera. La division apparaît ici comme le plus important des deux moments de la dialectique et le seul qui soit vraiment rationnel. La dialectique ascendante monte, de généralité en généralité, jusqu'au principe des choses; les Idées ne sont encore pour elle que des points d'appui (ἐπιβάσεις καὶ ὁρμάς) pour arriver jusqu'à lui. Elles restent

des généralités empiriques jusqu'à ce que la division, partant du principe qu'elles lui ont permis d'atteindre, les construise rationnellement, et c'est bien à la division seule qu'il faut appliquer les mots εἴδεσιν αὐτοῖς, δι' αὐτῶν, εἰς αὐτά etc. Le principe que l'on atteint ainsi c'est le Bien: καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν, μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος[30]). Ainsi, d'après la République comme d'après le Politique, ce qui fait la supériorité de la dialectique sur les mathématiques, c'est qu'elle est en possession d'un principe qui lui permet de construire non plus de simples possibilités, mais des réalités, et ce principe est, d'après les deux dialogues, celui du Bien. Il est au-dessus des essences parce que c'est lui qui permet de les engendrer; il les surpasse en puissance (δυνάμει), parce qu'il est leur cause, et lui-même et sans cause est sans génération (οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα). Le principe de finalité est donc la loi et le moteur de la dialectique descendante et, de fait, dans l'exemple de division véritable que nous offre le Sophiste, nous voyons que c'est sur la finalité et sur la convenance que Platon s'appuie pour passer de l'être au mouvement et au repos[31]). La source des existences est l'Un ou le Bien[32]), et la finalité dirige le courant continu qui s'en épanche. Les principes du mathématicien, au contraire, restent des hypothèses isolées, que rien ne relie au principe de toute existence. A tort ou à raison, Platon croit, comme Aristote[33]), que la définition hypothétique de la figure peut se poser indépendamment de celle du nombre, par exemple, et que ni l'une ni l'autre ne se rattache à l'ἀρχὴ de

---

[30]) Rep., X, 509 B.

[31]) Soph., 248E: τί δαὶ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι.

[32]) Meta., A, 6, 988a, 10 (et saep.): τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἔστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δὲ εἴδεσι τὸ ἕν.

[33]) Meta., N, 3, 1090b, 16: μὴ ὄντος γὰρ τοῦ ἀριθμοῦ οὐθὲν ἧττον τὰ μεγέθη ἔσται τοῖς τὰ μαθηματικὰ μόνον εἶναι φαμένοις . . . οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία· τοῖς δὲ τὰς ἰδέας τιθεμένοις τοῦτο μὲν ἐκφεύγει.

toute réalité. Le monde des mathématiques est un monde épisodique et sans unité; dans le monde réel et même dans la nature, qui l'imite, tout se tient et s'enchaîne[34]).

D'après Aristote, ce qui, dans la doctrine de Platon, distingue essentiellement les Idées-nombres des nombres mathématiques, c'est qu'il y a, dans les premières, de l'antérieur et du postérieur[35]); autrement dit, que les Idées-nombres forment une hiérarchie et qu'il y a, par suite, entre elles, des différences qualitatives et conceptuelles: la dyade en soi diffère, dans son essence, de la triade en soi; ce sont deux concepts distincts et il ne peut y avoir entre eux ni addition, ni combinaison mathématique d'aucune sorte. Les Idées-nombres et les unités qui les composent sont incombinables entre elles (ἀσύμβλητοι)[36]). Entre les nombres mathématiques, au contraire, il n'y a que des différences de quantité et les unités arithmétiques sont toutes combinables les unes avec les autres (σύμβλητοι). Il en résulte que la considération de la finalité est exclue de la génération des nombres mathématiques; il n'y a pas entre eux de rapports de conditionné à conditionnant ou de moyen à fin. Sans doute, il peut y avoir entre les nombres des relations nécessaires ἐξ ὑποθέσεως, attendu que tout nombre supérieur implique les nombres inférieurs. Mais un nombre quel qu'il soit reste un simple possible, parce qu'il n'y a pas de raison pour que l'unité se répète un plus ou moins grand nombre de fois. Platon se rencontre avec Aristippe pour déclarer que τὰς μαθηματικὰς οὐθένα ποιεῖσθαι λόγον περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν[37]).

En résumé, la dialectique Platonicienne contient deux, ou même trois opérations distinctes: d'abord une analyse empirique grâce à laquelle on atteint le principe universel des réalités, le Bien; puis une synthèse ou une construction du réel dominée par

[34]) Men., 81C: ἅτε γὰρ τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης. Pol., 258E: μιᾶς ἐπιστήμης τῆς ὅλης. Soph., 257C: μία μέν ἐστι που καὶ ἐκείνη, τὸ δὲ ἐπὶ τῳ γιγνόμενον μέρος αὐτῆς ἕκαστον ἀφορισθὲν ἐπωνυμίαν ἴσχει τινὰ ἑαυτῆς ἰδίαν·

[35]) Meta., M, 6, 1080b, 11; 7, 1082b, 19 et saep.

[36]) Ibid., 6, 1080a, 16sqq.

[37]) Ibid., B, 2, 996a, 32; cf. Zeller, P. d. G., I, 1^4, p. 345, n. 1; tr. fr., III, 312, 1.

ce principe; enfin, au besoin, une analyse, rationnelle cette fois, rendue possible par cette synthèse. Dans les mathématiques, la synthèse procédant au hasard et sans principe aboutit à une combinaison quelconque et qui peut n'avoir aucune réalité. Seule, l'analyse est rationnelle et nécessaire hypothétiquement. Sans doute, ces idées sont encore enveloppées et confuses dans la doctrine de Platon; il n'a pas eu une notion claire de la finalité et de son rôle dans la construction des choses. Mais il nous semble les avoir entrevus[38]).

---

[38]) Le passage du Politique sur lequel nous nous sommes appuyés contient, en outre, une allusion historique: ὃ γὰρ ἐνίοτε, ὦ Σώκρατες, οἰόμενοι δή τι σοφὸν φράζειν πολλοὶ τῶν κομψῶν λέγουσιν ὡς ἄρα μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γιγνόμενα, τοῦτ' αὐτὸ τὸ νῦν λεχθὲν ὂν τυγχάνει (284 E). Stallbaum, Hermann, Zeller, Susemihl (Genet. Entw., I, 316) et d'autres pensent que ce passage vise les Pythagoriciens. Cette opinion nous paraît inacceptable pour deux raisons: D'abord, en effet, l'expression λέγουσιν semble indiquer qu'il s'agit d'une doctrine plus récente. En outre, l'épithète κομψὸς est, presque toujours, employée par Platon dans un sens ironique. Ainsi dans le Philèbe (53 C), où les mots κομψοί τινες désignent vraisemblablement Aristippe; dans le Théétète (156 A) où Protagoras et ses partisans sont appelés ἄλλοι δὲ πολὺ κομψότεροι; dans la République (IX, 572 C) où les expressions κομψοτέροις ἀνδράσι sont manifestement prises en mauvaise part; enfin dans une foule d'endroits ou ce terme doit, sans aucun doute, être entendu ironiquement (Hipp. Maj., 288 D; Lys., 216 A; Rep., VIII, 588 A). Dans le passage du Gorgias (493 A) où il est question des Pythagoriciens, rien ne prouve que le μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ dont parle Socrate soit Philolaüs, et il paraît probable, au contraire, que l'exposé de l'opinion Pythagoricienne s'arrête à μεταπίπτειν ἄνω κάτω. C'est ordinairement sur un tout autre ton que Platon parle des Pythagoriciens (cf. Phil., 16 C: οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν . . .). La suite indique d'ailleurs, que Platon n'approuve que partiellement l'opinion τῶν κομψῶν. Il trouve qu'ils ont eu raison de dire que la métrétique περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γιγνόμενα, mais il les blâme de n'avoir admis qu'une seule sorte de métrétique (285 A: διὰ δὲ τὸ μὴ κατ' εἴδη . . . κτλ.). Il s'agit donc, sans doute, de philosophes qui n'ont pas tenu compte de la finalité et cela-même doit nous empêcher de penser aux Pythagoriciens. On pourrait être tenté de croire que Platon fait allusion à Protagoras et à sa célèbre proposition: l'homme est la mesure de toutes choses (cf. B. Ritter, op. cit.). Mais ce sont manifestement les mathématiques qui constituent pour Platon, la métrétique sans finalité, et le sensualisme de Protagoras le conduisait précisément à attaquer les mathématiques (Ar., Meta., B, 997 b, 35). Ce ne peut donc être qu'au mécanisme géométrique de Démocrite que s'applique la remarque du Politique. Nous trouvons déjà, dans le Sophiste (246 A), un morceau qui vise notamment les atomistes.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

V.

Jahresbericht über die Kirchenväter und ihr Verhältniss zur Philosophie, 1897—1900.

Von

H. Lüdemann in Bern.

(Fortsetzung.)[1])

Clemens Alexandrinus.

1. E. DE FAYE, Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au 2e siècle (Thèse) IV, 324 S. Paris 1898. Leroux. fr. 7,50.
2. K. ERNESTI, Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien, oder: Die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre. VII, 174 S. Paderborn 1900. Schöningh.
3. P. M. BARNARD, Clemens of Alexandria: Quis dives salvetur? XXX, 66 S. Cambridge 1897, University Press. 3 sh.
4. O. STÄHLIN, Untersuchungen über die Scholien zu Clemens Alexandrinus. 48 S. Gymn.-Progr. Nürnberg 1897, Stich.
5. CHRIST, Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus (S.-A. aus Abh. d. k. Bayr. Ak. d. W.) 74 S. München 1900. Franz. M. 3.

---

[1]) Vergl. S. 403—421 dieses Jahrgangs. Diejenigen Schriften, welche zwar angeführt aber nicht besprochen werden, sind dem Verf. nicht zugänglich geworden.

1. Das Buch von de Faye verdient als eine der hervorragendsten Leistungen neuerer Zeit über Clemens Alexandrinus verzeichnet zu werden. Seit Bigg's the christian Platonists of Alexandria 1886, war bis 1898 nichts besseres erschienen. Die beiden ersten Abschnitte des Werkes behandeln eine literarische, der dritte die philosophie- und dogmengeschichtliche Frage. Erstere betreffend begnügen wir uns hier mit dem Hinweise, dass de Faye die seltsame Gestalt der Stromateis zu erklären unternimmt. Sie entsprechen in ihrer Eigenart dem schriftstellerischen Lebensplan des Clemens nicht, nach welchem auf die vorbereitenden Schriften Protreptikos und Paidagogos als dritte der διδάσκαλος mit dem positiven Aufbau des definitiv gemeinten Systems folgen sollte. Schon 1897 (Les stromates de Cl. d'Alex. Revue de l'hist. des rel. 36, S. 309—20) wies der Verf. nach, dass die Strom. dies nicht leisten, sondern — wofür er hier den Beweis erweiternd wieder aufnimmt —, dass Clemens sich, im Begriff, sein Schlusswerk zu verfassen, einer geschichtlichen Situation gegenüber sah, die ihm gerathen scheinen liess, zunächst noch auf einen neuen grossen Umweg auszubiegen. Es war die Discreditirung, der die philosophisch-theologische Speculation durch die häretische Gnosis in den Augen der Christenheit verfallen war, was ihn hierzu bewog. Da Clemens jener Speculation für seine Dogmatik nicht entrathen konnte, so musste er sich für sie einen Leserkreis erst wieder erziehen; und dies zu thun bestrebt er sich mit aller Vorsicht in den Stromateis. Das Werk blieb unvollendet — Buch VIII gehört nicht mehr dazu — und vollends der διδάσκαλος blieb ungeschrieben. Ein grösserer, Origenes, leistete, was Clemens beabsichtigte, in seinem „περὶ ἀρχῶν“. Ueber diese Fragen, insbesondere auch über Clemens' Stellung zur Philosophie im Allgemeinen, verhandelt der Verf. in den zwei Abschnitten seines Werkes, betitelt La question littéraire und La question historique, in sehr anziehender Weise. An diesem Orte interessirt uns jedoch vor Allem der dritte Abschnitt La question dogmatique. Der Verf. unternimmt es hier, innerhalb der Theologie des Clemens das antik-philosophische vom christlichen Element zu scheiden. Er glaubt das Verhältniss beider Elemente am deutlichsten an drei Lehrpunkten erkennen zu können: an der Gottes-

lehre, der Christologie, und dem Gnostikerideal oder der religiösen Ethik des Clemens. In der ersteren ist Plato, in der zweiten Philo, in der dritten die Stoa von Clemens zum Führer erwählt. Aber neben ihnen macht sich durchweg das Christenthum in seiner Eigenart geltend und erscheint als assimilirendes Princip gegenüber den angeeigneten antiken Gedankenstoffen. Schon diese Stellung des Problems ist verdienstlich, da namentlich die heutige Ritschl'sche Theologie, weil sie ihr „Christenthum" bei den Kirchenvätern nicht wiederfindet, die Abhängigkeit der letzteren von der Antike zu übertreiben pflegt, und besonders bei den Alexandrinern womöglich nur Hellenismus sehen will. Allein auch von dem Verf. scheint mir das Verhältniss zwischen Griechenthum und Christenthum bei Clemens noch nicht ganz richtig erfasst zu sein, trotz der Sachkenntniss und Unbefangenheit, der Feinheit des Verständnisses und der historischen Gerechtigkeit, womit er zu arbeiten bestrebt gewesen ist. Was zunächst das Gesammtresultat betrifft, so bleibt gerade in den Schlussausführungen des Verf.'s eine Unklarheit darüber bestehen, wie sich Clemens' Christenthum zu dem vulgärkatholischen seiner Zeit verhielt. Einerseits ist der Verf. entschieden geneigt, es mit letzterem einfach zu identificiren. Andererseits aber verkennt er doch nicht, dass Clemens eben dieses Christenthum vergeistigt und vertieft habe. Woher stammt aber diese Vertiefung? Viele Ausführungen des Verf. namentlich im Cap. 4 zeigen das Bestreben, gerade sie auf den Einfluss der Philosophie, besonders der Stoa, zurückzuführen. Allein schliesslich erkennt er doch an, dass Clemens eben dem ursprünglichen Christenthum näher stand als z. B. die Tertullian und Cyprian — und hier eben möchte sich fragen, ob der Verf. dem Einfluss dieses ursprünglichen Christenthums wirklich gerecht geworden sei, oder ob er nicht vielmehr öfter seinen Einfluss hinter einen vermeintlichen philosophischen Einfluss habe zurücktreten lassen. Diese feineren Fragen kommen zwar bei Erwägung der Resultate des Verf. bezüglich der Theologie und Christologie des Clemens noch nicht in Betracht. Treffend weist er hier die platonische Herkunft der abstracten Transcendenz des Gottesbegriffes nach, und hebt gleichwohl hervor, wie sich davon bei Clemens der christliche Begriff

des durch Selbstbestimmung guten, dem sündigen Menschen gegenüber heiligen, und ihn erziehend behandelnden und erlösenden Gottes abhebt. Allein vermisst wird der Hinweis darauf, wie schon auf der rein metaphysischen Seite der Gottesbegriff bei Clemens, wie übrigens schon bei seinen Vorgängern, den Apologeten, ein christliches Gepräge erhält, dadurch, dass er sowohl von allen dualistischen als von allen pantheistischen Consequenzen, wie sie bei den Philosophen auftreten, gelöst wird. Namentlich in ersterer Beziehung behauptet Clemens auch durchweg seine Unabhängigkeit von Philo. Sein Logosbegriff entstammt nicht dem metaphysischen Mittelwesen-Bedürfniss, welches der schroffe Dualismus des Philo hervorrief. Dafür aber geht auf einer andern Seite die Abhängigkeit des Clemens von Philo weiter, als der Verf. zugeben will. Denn man vermisst bei diesem gänzlich den Hinweis auf die religiöse Seite des Philonischen Logosbegriffs, von welcher der Logos als Offenbarungsprincip wie als ἀρχίερευς, ἱκέτης, παράκλητος für die Menschheit in Betracht kommt. Hatte jenes Fehlen des Dualismus bei den Christen die ganz natürliche Folge, dass die metaphysische Ausprägung des Logos als Mittelwesens so höchst fragmentarisch und unbestimmt ausfiel, so war andrerseits gerade die religiöse Function des Philonischen Logos der Punkt, wo derselbe, am deutlichsten als Persönlichkeit auftretend, geeignet erschien, zur Interpretation einer Persönlichkeit, derjenigen Christi, herangezogen zu werden. Allerdings wird dadurch zur Centralidee des Logosbegriffs, was bei Philo nur eine Seite desselben ist. Schon hier soll nun nach dem Verf. das den Logosbegriff umgestaltende Christenthum bei Clemens lediglich das vulgäre des 2. Jahrh.'s sein, mit seiner Rehabilitation des Menschen durch die Taufe, seiner daran sich schliessenden Gesetzlichkeit und seinem Christus als Verleiher von Erkenntniss und Unsterblichkeit. Und das noch im vorigen Abschnitt (S. 228) als christlich bezeichnete vertiefende Moment göttlicher Pädagogie wird jetzt vielmehr decidirt als philosophisch bezeichnet (S. 253) — ein Vorspiel zu dem, was uns im Cap. 4 („Le gnostique" S. 256—295) erwartet. Hier begegnet uns mehrfach die irritirende Methode, dass der Verf. gewisse Positionen bei Clemens aufs weitgehendste als rein griechisch-philosophisch schildert, um dann erst

nachträglich dem längst erwachten Protest des Lesers durch Vorführung der auf der Hand liegenden christlichen Züge derselben Positionen Rechnung zu tragen — in der That eine entbehrliche Umständlichkeit. So wird sofort die bei Clemens hervortretende doppelte Sittlichkeit — die gewöhnliche aus Furcht, die „gnostische" aus dem Liebe-Motiv — als durchaus platonisch-stoisch, als dem damaligen Christenthum fremd, und als eine philosophische Vertiefung des letzteren geschildert (S. 262f.); während doch klar ist, dass das Zusammentreffen mit der Philosophie hier nur formaler Natur war; dass jene doppelte Sittlichkeit gerade damals aus dem innersten Wesen des gesetzlichen katholischen Christenthums als nothwendige Consequenz hervortrat, bei Clemens aber in einer charakteristisch andern Form als der vulgär-werdenden, sofern bei ihm die Sittlichkeit der Elite nicht wie sonst als gesetzlicher Rigorismus oder gar lohnsüchtiger Asketismus, sondern eben als die wahrhaft christliche gegenüber der niedergesetzlichen, als die von reinsten religiösen Motiven getragene organisch-einheitliche, innerlich freie und an sich selbst werthvolle Höherbildung des Willenslebens in Erscheinung tritt. Denn weder ist die ἐξομοίωσις τῷ θεῷ, vollends in ihrer Fassung bei Clemens, ausschliesslich philosophisches Ideal, sondern eben so sehr christliches (Mtth. 5, 48); noch entscheidet alles das, was der Verf. über das Zusammentreffen von Clemens' Gnostiker-Ideal mit dem Ideal des stoischen Weisen ausführt, für einen über formale Accommodation hinausgehenden philosophischen Charakter des ersteren, weil der Verf. doch schliesslich selbst zugestehen muss, dass das Motiv der ἀγαπή, welches er S. 281 sogar ebenfalls noch für die Stoa reclamirte, einen so decidirt christlichen Charakter trägt, dass dadurch die Ethik des Clemens in eine sie von der stoischen charakteristisch unterscheidende Gesammt-Beleuchtung tritt. Trotzdem ist der Verf. wiederum geneigt, auch den Begriff des Gebetes, als des unablässigen, geistigen und innerlichen, bei Clemens für eine der Stoa zu verdankende Vertiefung der vulgär-christlichen Gebetspraxis auszugeben, während gerade hier der Rückgriff des Kirchenlehrers auf die ursprünglichsten neutestamentlichen Weisungen (Mtth. 6, 32f.; Röm. 12, 12. 1 Thess. 5. 17; Col. 4, 2 u. a.) deutlich zu Tage liegt. Hier und

noch in vielfachen anderen Beziehungen dürfte also hervortreten, dass die Sache nicht so einfach liegt, wie der Verf. es zumeist erscheinen lässt, als hätten wir es bei Clemens lediglich mit einer philosophischen Vertiefung des Christenthums seiner Zeit zu thun. Vielmehr ist das Christenthum, welches dem Clemens mit dem edelsten Geistesgut der Antike einer zwar meist nur formalen, zum Theil aber auch — und naturgemäss auf ethischer Seite — materialen Zusammenschau fähig schien, in vieler Beziehung wiederum dasjenige gewesen, welches durch die gerade damals zu relativem Abschluss gekommene Sammlung kanonischer Schriften bezeugt wird, und dessen theilweises Wiederauftauchen bei den Alexandrinern ihnen jene Ausnahmestellung giebt, die auch der Verf. ihnen im Vergleich mit den Begründern des zunächst siegreichen katholischen Kirchenthums zu vindiciren nicht umhin kann. — Der Verf. schliesst sein Werk mit einer sehr willkommenen Uebersicht über die textkritischen und literarhistorischen Arbeiten zu Clemens.

2. Die Darstellung der Ethik des Clemens Alex. von Ernesti bietet für die Beziehungen des Kirchenvaters zur Philosophie wenig Interesse. Das Werk ist ausschliesslich unter dem theologischen Gesichtspunkte abgefasst. Auf die Beziehungen zur Philosophie kommt der Verf. nur an wenigen Stellen zu reden, meist, sofern Clemens selbst sich auf Philosophen oder philosophische Systeme beruft. Jener Gesichtspunkt aber hat es mit sich gebracht, dass wir es hier überhaupt auch nicht mit einer eigentlich dogmen- oder theologie-geschichtlichen Darstellung zu thun haben. Der Verf. hat zwar die Schriften des Clemens sehr fleissig excerpirt, und so viel auch die Uebersetzung, in der er die ausgezogenen Stellen wiedergiebt, zu wünschen übrig lässt, so dürfte doch in dieser Materialsammlung der Werth des Buches für später kommende vorwiegend zu suchen sein. Er hat nämlich dieses schätzbare Material leider in das Schema des katholisch-kirchlichen Systems pressen zu sollen geglaubt und dadurch theils die ihrem ursprünglichen Zusammenhang entrückten Stellen öfter in eine fremdartige Beleuchtung gestellt, theils aber, wo dem der Text sich durchaus widersetzte, des Clemens Ansichten vom vulgär-katholischen Standpunkt aus kritisirt. Nur diese Kritik verräth etwas von der

specifischen Stellung des Alexandriners, im übrigen ist dieselbe thunlichst nivellirt. Vor Allem ist dies mit der Anschauungsweise geschehen, vermöge deren Clemens durch Unterordnung des blossen „Glaubens“ unter die „Gnosis“ in seiner Weise die damals bereits herausgebildete vulgäre Auffassung des Christenthums zu vertiefen, und die ideale Höhe des ursprünglichen Christenthums wieder zu gewinnen trachtete. Gerade jene Auffassung mit ihrer Betonung des Furcht- und Lohn-Motivs, und eben deshalb mit ihrer Hochstellung des blossen Traditions-Glaubens wird vom Verf. in den Ausführungen, mit denen er die Einzel-Abschnitte seiner Darstellung einzuleiten pflegt, als der „tridentinisch“-kirchliche Massstab geltend gemacht, dem Clemens anzupassen, oder nach dem er zu kritisiren sei. (Vergl. schon S. 1, 2; ferner: S. 21, 23, 134, 144, 154, 174. Ausserdem: die katholische Kritik der Lehre vom Sündenfall S. 47; der Christologie S. 136. Andererseits wird Clemens im Einzelnen öfter katholischer gemacht, als er ist, wenn z. B. S. 68 der „Gang der Rechtfertigung“ „ganz tridentinisch“ befunden wird, wobei freilich die Quellencitate mindestens arg in Unordnung gerathen sind; oder wenn S. 64f. seine Unterscheidung des Gläubigen und des Gnostikers in einer die Quellen sehr willkürlich behandelnden Erörterung mit der einer ersten und zweiten Classe des Katechumenats gleichgesetzt wird; oder wenn der Verf. S. 71 Str. VI, 12, 97 die „geheime Beichte“ angedeutet findet, und wenn er Str. II, 13, 56—59, — wo Clemens gegen die fortgehende Wiederholung der Busse polemisirt — die „öffentliche Beichte“ nicht bloss als damals schon [oder noch] unbeanstandete kirchliche Sitte bezeugt sein lässt, sondern auch thut, als ob dieselbe von Clemens gebilligt sei.) Vor Allem aber geht durch das ganze Buch das Bestreben, die Ansicht des Clemens von der inferioren Stellung des „Glaubens“ und des „Gläubigen“ zwar nicht zu ignoriren — das wäre unmöglich —, aber doch thunlichst abzuschwächen, und bloss zu registriren (vergl. insbesondere S. 128, 150f.). Und damit hängt es zusammen, dass der Grundsatz, den der Verf. S. VI des Vorworts selbst aufstellt, „die Beziehung der Schriften auf die Classen, für welche sie bestimmt sind, bei der Erforschung des Lehrsystems des Clemens stets fest in Auge zu behalten“, in geradezu über-

raschender Weise ausser Beobachtung gesetzt wird. Vielmehr werden die Belege für die Darstellung des Verf. namentlich in der „Allgemeinen Ethik“ ganz gleichmässig aus allen Schriften des Vaters entnommen, vom Protreptikos bis zu strom. VIII (dessen literarisches Problem übrigens den Verf. ziemlich unbekümmert lässt, S. 91). Die natürliche Folge ist, dass der Leser schon von S. 7f. an, wo das vulgäre Lohnsystem aus dem Protreptikos belegt, und dann sofort auf die aus der Gnosis entspringende actuelle Tugend (nach strom. IV, 40) übergegangen wird, die beiden Stufen des Glaubens und der Gnosis durchgehends vermischt findet (z. B. S. 11, 19f., 26, 28f., 32f. u. s. w.). Damit aber ist gegeben, dass vor Allem über die für beide Alexandriner so überaus charakteristische religiös-ethische Psychologie, oder über ihre Gruppirung von Erkennen und Handeln zu einander, aus der Darstellung des Verf. nirgends principiell klare Auskunft zu gewinnen ist. Denn mit so allgemeinen Redensarten wie (S. 18): „die Handlungen sind unzertrennlich mit der Erkenntniss verbunden“ (vergl. S. 20. 32) und (S. 19) „umgekehrt fördern auch die guten Handlungen die Erkenntniss“ ist es hier nicht gethan. Gerade auf die mit der Unterscheidung von Glauben und Gnosis gegebene charakteristische Modificirung der sonstigen antiken, insbesondere sokratisch-stoischen Voraussetzung, dass die Einsicht den Willen unfehlbar determinire, kam es hier an. Aber der Verf. ist augenscheinlich auf die principielle Bedeutung dieser Frage gar nicht aufmerksam geworden. Für die Darstellung der „allgemeinen Ethik“ scheint es ihm zu genügen (S. 32), dass nach Clemens „die richtige Einsicht, die rechte Vernunft, die Leiterin und Ordnerin der Tugend sei und dass er hierin mit St. Thomas von Aquin übereinstimme“. Für diese Uebergehung eines Hauptproblems entschädigt es auch nicht, dass der Verf. dann in der „besonderen Ethik“ das christliche Leben und die christliche Vollkommenheit (d. h. den γνωστικός) getrennt behandelt. Denn einerseits wird auch hier der γνωστικός in der Erörterung über die „Bekehrung zum Christenthum“ eingemischt (S. 64f.), andererseits wird in der gesonderten Betrachtung des γνωστικός neben den äusserlich richtigen Referaten des Verf. jede tiefere religionspsychologische und erkenntnisstheoretische Er-

wägung der alexandrinischen Unterscheidung von Pistis und Gnosis vermisst. So wird weder klar, wie bei Clemens im Glaubensbegriff die Momente des unmittelbaren Erkennens, Willensgehorsams und religiösen Affects sich vermitteln, noch auch was es bedeutet, wenn Clemens die Wirkung des Glaubens auf das sittliche Handeln von derjenigen der Gnosis unterscheidet. Vor Allem greift die katholische Zurechtlegung und Kritik des Verf. hier stets störend ein. Der Glaube mit seinen Furcht- und Lohnmotiven darf nach ihm gegenüber der Gnosis nie zu kurz kommen. Und so wird aus den Quellencitaten niemals eine einheitliche Anschauung darüber gewonnen, wie Clemens sowohl von der vulgär-katholischen, als auch von der stoischen Ansicht sich unterscheidet; dass nämlich, während die letztere Vernunft und πάθη unvermittelt aufeinander treffen lässt, bei Clemens die Leidenschaften provisorisch schon durch die negative, reinigende Wirkung der religiösen Motive des Glaubens gebrochen werden; dass diese „Reinheit" dann für das Gelingen der Gnosis unerlässliche Vorbedingung wird und nur unter dieser Voraussetzung der letzteren wieder die Kraft zuwächst, den Willen auch positiv sittlich neuzugestalten. Wenn auch die Einzelmomente dieser Anschauung beim Verf. alle thatsächlich Erwähnung finden, so tritt doch ihr Zusammenhang nicht in seiner hervorragenden Bedeutung für die Gesammtstellung der alexandrinischen Theologie innerhalb der Entwicklung des Christenthums gegenüber der Antike ins Licht. Doch darf sonst anerkannt werden, dass der Verf. jeweilen die Abhängigkeit des Clemens von der Stoa durch Hinweis auf den christlichreligiösen Charakter seiner Bestimmungen richtig limitirt (S. 44, 142, 146).

3. und 4. Durch die Arbeiten von Stählin und Barnard bereitet sich eine längst dringend nöthige kritische Neuausgabe des Clemens Alexandrinus vor. Stählin hatte schon 1890 (Observationes criticae in Clementem Al.) und 1895 (Beiträge zur Kenntniss der Handschriften des Cl. Al. Nürnberg. Progr.) dem Texte des Clemens seine Studien zugewendet, namentlich den Handschriftenbestand in Italien an Ort und Stelle studiren können, besonders auch was Fragmente in Catenen-Handschriften und anderen Sammlungen betrifft. Mit ihm vereinigte seine Be-

mühungen Barnard in Cambridge, der ihm seine Collationirungen der Handschriften in Paris und England zur Verfügung stellte. Eine Uebersicht über die hier gewonnenen Resultate theilt Barnard in den Prolegomena zu seiner oben angeführten Ausgabe von „Quis dives salvetur“ mit. Wir entnehmen denselben hier nur, dass der Text von Protrept. und Paed. auf dem berühmten Arethas-Codex, Paris, 451 (saec. X) und zwei Codices des 11. Jahrh.'s, zu basiren ist: einem Mutinensis, Copie des Parisers, diesen ergänzend durch ein Stück (paed. I, 1—10), das in demselben jetzt fehlt; und einem Florentiner, Abschrift einer Abschrift des Parisers; — dass ferner für Strom., Exc. Theod., Eclog. nur ein anderer Florentiner (saec. XI) zu Gebote steht, von dem in Paris eine Abschrift (saec. XVI) vorhanden ist. Für die Ausgabe seines Tractats endlich konnte Barnard nach einem Hinweise von Stählin einen Codex des Escurial (saec. XI) zu Grunde legen, von dem der bisher allein benutzte Vaticanus (saec. XVI), wie sich jetzt herausgestellt hat, eine Copie ist. In seinen Untersuchungen von 1897 behandelt Stählin die beträchtliche Anzahl von Scholien, welche sich im Arethas-Codex wie in dessen Abschrift, dem Mutinensis, finden, und in den bisherigen Ausgaben zwar mit edirt sind, doch selbst noch bei Dindorf in sehr unzuverlässiger Weise. Dieselben sind theils bereits älteren Datums, theils rühren sie von Arethas selbst her; eine Anzahl endlich ist jünger, alle jedoch mehr äusserlicher Art (vergl. Stählin S. 45—48). Der Hauptertrag der auf sie gerichteten Studien bleibt auch hier die Klarstellung des Handschriften-Verhältnisses. Dem Verf. ist die Herausgabe des Clemens für die Berliner Kirchenväter-Ausgabe übertragen.

Origenes.

1. Origines' Werke. 1. Band: Die Schrift vom Martyrium. Buch I—IV gegen Celsus. — 2. Band: Buch V—VIII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von Paul Koetschau. XCII, 374 S. VII, 545 S. Leipzig, 1899. Hinrichs. M. 28.

2. Paul Wendland: P. Koetschau's Origenes-Ausgabe (Göttinger Gel. Anz. 1899, 276—304).

3. P. Koetschau, Kritische Bemerkungen zu meiner Ausgabe von Origenes' exhortatio, Contra Celsum, de oratione. Entgegnung etc. Leipzig 1899. Hinrichs. M. 1,60.

4. P. Wendland, Koetschau's krit. Bemerkungen. (Göttinger Gel. Anz. 1899, S. 613—622).

5. H. H. Davies: Origen's theorie of Knowledge (The American Journal of Theologie 1898, S. 737—762).

6. W. Schüler, Die Vorstellungen von der Seele bei Plotin und Origenes (Zeitschr. f. Theologie und Kirche X 1900, S. 167 bis 188).

7. G. Capitaine, de Origenis ethica. VI, 216. Münster 1898. Aschendorff. M. 4,50.

8. G. Bordes, L'apologétique d'Origène d'après le Contre Celse. (Thèse) 78 S. Cahors. 1900.

1—4. Von der neuen Ausgabe des Origenes seitens der Berliner Akademie liegen bereits drei Bände vor, von denen in unsern Bericht zeitlich wie besonders wegen des Anti-Celsus die zwei ersten fallen. Erledigen wir zunächst das Textkritische. Die Schrift vom Martyrium, bisher nur nach einer lückenhaften Baseler Handschrift (saec. XIV) edirt, die sich jedoch als Abschrift einer Pariser (saec. XV?) herausgestellt hat, giebt K. nach dieser letzteren und nach einem Venediger Codex (saec. XIV), der vorzugsweise den Herausgeber in Stand setzte, zum ersten Mal einen vollständigen Text zu bieten. Beide Handschriften sind aber wahrscheinlich wieder Copien der Vaticanischen (gr. 386), in welcher jetzt nur noch der Anti-Celsus vorliegt, die Schrift vom Martyrium aber fehlt. Doch kommen für den Anti-Celsus noch 6 Handschriften der Philokalia in Betracht, jenes Auszugs aus den Werken des Origenes, den einst Basilius der Grosse und Gregor von Nazianz herstellten, und der etwa den siebenten Theil des Anti-Celsus mitenthält. Jene 6 Handschriften beruhen nach K. wahrscheinlich auf einem und demselben Archetyp, werden indess vom Heraus-

geber durchweg hinter die Vaticanische Handschrift zurückgestellt. Die Schrift vom Gebet kann nur noch aus einer Handschrift zu Cambridge entnommen werden. Alle diese Handschriften sind mit wenig Ausnahmen, für welche Hülfskräfte nöthig wurden, vom Herausgeber selbst neu verglichen, und in dem (deutsch-geschriebenen) krit. Apparat sorgfältig verwerthet. — Allein seine kritischen Grundsätze bezüglich der Benutzung der Handschriften sind nicht unangefochten geblieben; es hat sich darüber zwischen ihm und seinem Recensenten Wendland eine lebhaft geführte Controverse erhoben. Ueber den Verlauf derselben orientirt eingehender eine Anzeige von Jülicher in der Theol. Litteraturzeitung 1899, 20, S. 558ff. In der Hauptsache handelt es sich darum, ob K. beim Anti-Celsus mit Recht den Archetyp der 6 Philokalia-Handschriften hinter die Vaticanische Handschrift zurückgesetzt habe, welche Wendland vielmehr für die minderwerthige hält. — Ungewöhnlich muthen in den Prolegomenen des Herausgebers eine Anzahl Erörterungen in usum Delphini an (vergl. krit. Bemerkungen S. 59: „für Anfänger und Nichttheologen"), nicht bloss literar-historischer Art über Zeit, Ort, Zweck, Gliederung der edirten Schriften, sondern auch, zur Erleichterung des Verständnisses speciell des Anti-Celsus, über des Origenes literarische Gelehrsamkeit, sein Verhältniss zur griechischen Philosophie und sein theologisches System. Dergleichen war sonst in Textausgaben modernen Ursprungs nicht üblich; man beschränkte sich — und gewiss mit Recht — darauf, für einen verbesserten Text zu sorgen und für dessen inhaltliches Verständniss die Leser selbst sorgen zu lassen. Wie dem sei — der Zweck dieses Berichtes bringt es mit sich, diese Orientirungsversuche etwas näher zu beleuchten. Zunächst fällt auf, dass der Herausgeber diese Belehrungen, wie er sie zur Einführung in die Lectüre des Anti-Celsus bestimmt hatte, so auch ausschliesslich auf Grund dieser einen Schrift geben zu müssen geglaubt hat. Ist nun auch allerdings für die Behandlung eines Themas wie „Origenes' Kenntniss der griechischen Literatur und des griechischen Alterthums" zufällig gerade der Anti-Celsus die Hauptquelle, so kann doch das Gleiche bekanntlich keineswegs mit Bezug auf Origenes' Verhältniss zur griechischen Philosophie und sein theo-

logisches System gesagt werden. Dass die erste lediglich philologische Aufgabe vom Verf. auf Grund seiner Quelle mit der erforderlichen Exactheit und im Wesentlichen ausreichend gelöst wird, versteht sich. Für die zwei anderen aber war Letzteres, trotz alles auch hier zu Tage tretenden philologischen Sammelfleisses bei der Beschränkung auf den Anti-Celsus und namentlich unter Ausschluss von de principiis ganz unmöglich. Durch die erhaltene Auskunft wird der Leser garnicht in den Stand gesetzt, das Einzelne im Lichte des Gesammtzusammenhanges von Origenes speculativem System zu sehen, zumal die Auffassung des Verf. von diesem System schon vermöge seiner eingestandenen Abhängigkeit von Harnack eine durchaus einseitige ist. Zwar wird p. XXXVIII noch im Allgemeinen richtig gesagt: „Die Stellung der griechischen Philosophie gegenüber sei dem Origenes durch sein Christenthum vorgezeichnet .... In seinen philosophischen Grundanschauungen stehe er zwar den Platonikern am nächsten, trenne sich aber auch von diesen überall da, wo ihm sein christlicher Glaube eine unüberschreitbare Grenzlinie zieht." Allein die nachfolgende Darstellung entspricht dieser Bemerkung nicht; namentlich aber erkennt der Verf., wie es scheint, nicht an, dass Origenes sich auch in solchen Lehren von den Platonikern sehr deutlich trennt, die nicht gerade direct mit seinem „christlichen Glauben" zusammenhängen, sofern unter diesem nur der dogmatische Kirchenglaube verstanden sein soll, wohl aber im Interesse seiner Auffassung des Christenthums als reiner Geistesreligion von ihm ausgebildet worden sind. Sehr überrascht daher schon die (p. XXXVIII f.) gleichfolgende Aufzählung einer Anzahl von selbstverständlichen Differenzen mit Epikuräern, Peripatetikern, Stoikern (Körperlichkeit Gottes und identischer Welterneuerung), Pythagoräern (Seelenwanderung), Platonikern (Weltperioden), sowie insbesondere des Tadels von Sokrates' Asklepios-Opfer und Plato's Artemis-Opfer, mit der Schlussbemerkung: „Damit hat Origenes ausgesprochen, was ihn von der griechischen Philosophie, auch von der Platonischen, trennt". Bei Aufzählung der Lehren andererseits, denen Origenes zugestimmt haben soll, weil er sie mit dem Christenthum vereinbar fand,

begegnen dann neben vergleichsweisen Aeusserlichkeiten auch so wichtige Thatsachen wie die, dass Origenes in der Frage, ob Gott Sterbliches geschaffen habe, sich mit den Stoikern gegen Plato entschieden habe; oder die, dass er die Lehre der Stoiker von der gottgleichen Glückseligkeit des Weisen der christlichen von der Vereinigung des vollkommenen Menschen mit dem Logos „ähnlich“ gefunden habe, ohne dass der Verf. es für angezeigt hält, auf die tiefgreifenden Unterschiede hinzuweisen, die trotz dieser „Aehnlichkeit“ zwischen der stoischen und der Origenistischen Auffassung bestehen. Auch begnügt er sich im Weiteren mit der Bemerkung: dass Origenes viel von der stoischen Ethik herübergenommen habe, zeige schon der ausgedehnte Gebrauch der stoischen Termini. Und doch hätte schon in der auch vom Verf. sofort anerkannten Unvereinbarkeit des stoischen Pantheismus mit der christlichen Gottesidee der Anlass gelegen, zu zeigen, wie nothwendig eben diese Differenz die eben vorher bemerkte Coincidenz mit der ethischen Denkweise der Stoiker einschränken musste. Allein solche Zusammenhänge entziehen sich dem stets nur auf Einzelheiten gerichteten Blicke des Verf.'s vollständig. Dies zeigt sich im Folgenden sofort noch drastischer. Zunächst werden Origenes' „philosophische Grundanschauungen“ von Gott und Welt ohne Weiteres als platonisch bezeichnet, was durch die selbstverständliche Bemerkung, dass er Plato vielfach besonders anerkenne, und sein theologisches System vom Platonismus „stark beeinflusst“ sei noch keineswegs bewiesen ist; — es kommt eben darauf an, wie weit Letzteres der Fall war. Aber freilich, wenn der Verf. Origenes' Platonismus — mit Harnack — aufs unwidersprechlichste erhärtet zu haben glaubt, indem er schliesslich sagt: „bildet doch gerade der Gedanke von der Unveränderlichkeit Gottes die Norm seines Systems“, so ist das ein Fingerzeig, woher diese ganze Urtheilsweise stammt. Es dürfte doch schwer sein, ein System christlicher Dogmatik aufzuweisen, das auf Wissenschaftlichkeit Anspruch macht, ohne die Unveränderlichkeit Gottes zur Norm zu erheben. Die Ritschl'sche Dogmatik freilich, nicht bloss von der platonischen, sondern von aller Philosophie sich emanzipirend, setzt auch diesen speculativen Canon ungenirt aus

den Augen, indem sie Gott, soweit es ihr passt, auf das naivste anthropomorphisirt. Geradezu falsch berichtet aber der Verf. weiter, wenn er behauptet, Origenes habe die Platonische Ansicht von der Materie ausdrücklich gebilligt. Wie wenig das im Gesammtsystem des Origenes, das jeden metaphysischen Dualismus tilgt, der Fall ist, weiss jeder auch nur oberflächlich Unterrichtete. Allein auch an den vom Verf. hier citirten Stellen c. Cels. III, 41. IV, 60. 61 ist es nicht der Fall. An der ersteren Stelle „billigt" Origenes nichts, als die Fähigkeit der Materie, alle möglichen Qualitäten anzunehmen. An der anderen redet er zuerst nur referirend von der Ansicht derer, die die Materie für ungeworden halten, stellt aber daneben die Ansicht, dass sie geworden sei, als möglich hin, doch sei darüber jetzt nicht zu verhandeln. Jedermann weiss aber, dass er selbst eben dieser letzteren Ansicht war, und nicht der „platonischen". Alles übersteigt endlich, dass der Verf. — wiederum unter Berufung auf Harnack — seine Leser dahin belehren zu dürfen glaubt, dass Origenes „in der Frage nach dem Ursprung und Wesen des Bösen ganz auf der Seite Plato's stehe", unter Citirung von c. Cels. IV, 62. Hier ist jedoch die Erörterung lediglich auf die Frage eingeschränkt, ob das Böse vermehrt oder vermindert werden könne, und „gebilligt" wird hier bei Plato nichts, als dass nach demselben allerdings eventuell eine Verminderung des Bösen auf Erden bewirkt werden könnte, aber mehr freilich nicht, weil dasselbe unter den Menschen nicht könne ausgerottet werden; was unter den besonderen Voraussetzungen des Origenes auch für diesen ja lediglich selbstverständlich ist.[*]) So ist über zwei der weitreichendsten Differenzen zwischen Plato und Origenes, seine Ansicht von der Materie als unselbständiger Hülle des endlichen Geistwesens und vom Ursprung des Bösen aus der Freiheit des endlichen Geistes ein Strich gemacht. Wie namentlich Letzteres einem Herausgeber möglich war, der eben erst die Cpp. c. Cels. IV, 65, 66 hatte drucken lassen, wo Origenes gerade diese seine Ansicht, im Unterschied von der Platonischen, deutlich hervortreten lässt, ist schwer

*) Hiermit erledigen sich auch die vom Verf. citirten Bemerkungen Harnacks, Dogmengesch. I S. 523 f. am Schluss der Note.

begreiflich. Ueberraschen aber kann nicht, dass der Verf. nunmehr „dieser grossen Uebereinstimmung mit Plato“ nur zwei „erheblichere“ Differenzpunkte gegenüberzustellen weiss, nämlich dass jener an den Staatsgöttern festgehalten und seine Werke nur für Wenige geschrieben habe! (p. XLII.) Ueberraschen kann ferner ebensowenig, dass der Verf. dann als „theologisches System des Origenes“ eine Reihe aus dem Anti-Celsus erhobener theologischer Ansichten seines Autors vorführt, aus denen gerade der systematische Zusammenhang der Weltanschauung desselben gar nicht zu ersehen ist, so dass gerade diejenigen Stellen des Anti-Celsus den „Anfängern und Nichttheologen“ dunkel bleiben müssen, in denen Origenes ein näheres Eintreten auf die berührten Probleme ablehnt, unter Hinweis auf anderweitige Erledigung derselben.

5. Davies’ anregende Arbeit über Origenes’ „Erkenntnisstheorie“ wählt sich zwar einen schwer zu substantiirenden Gegenstand, dafür freilich aber auch gerade den, der direct auf die unterscheidende Eigenthümlichkeit der alexandrinischen Theologie im Unterschied sowohl von der antiken als der modernen Denkweise hinführt. Dieses Eigenthümliche besteht darin, dass Origenes den Erkenntnissvorgang geradezu als einen im Willen des selbstbewussten Subjects wurzelnden ethischen Befreiungsvorgang auffasst, dessen Ziel die reale Wiedervereinigung mit dem rein geistigen, mit dem Affect der Liebe umfassten Guten ist (S. 741 bis 743). Der ganze Process geht von dem Willensact des Glaubens an den Inhalt der Schrift- und Kirchenlehre aus, entwickelt sich aber von da aus direct zur vollen Erkenntniss, weil jene die Offenbarung eben der Vernunft selbst ist. Und der Befreiungsvorgang im Erkennen kann und muss gelingen, weil das erstrebte Gute höchste Realität (Gott) ist, und die Vernunft der sich offenbarenden absoluten Persönlichkeit mit der endlichen vernünftigen Persönlichkeit in einem Verhältniss der „Identität“, steht, — von welchem freilich nicht ganz klar wird, wie der Verf. es bei Origenes sich denkt und ob er hier nicht doch zu viel modernes Pantheisiren hineinbringt. In jedem Fall zeigt sich, dass Origenes zunächst in der Beziehung antiker Denker ist, dass

seine „Erkenntnisstheorie“ einfach in seinen metaphysischen Voraussetzungen mit einbegriffen ist; und auch darin theilt er noch lediglich die Richtung der Philosophie seiner Zeit, dass es ein religiöser Impetus ist, von dem sein Denken ausgeht. Aber dass dieser religiöse Impetus in seinem Entstehen wie in seiner Wirkungsweise durch und durch ethisch bestimmt ist, darin zeigt sich seine christliche Eigenthümlichkeit. Dies erkennt der Verf. sehr richtig, wenn er, zu den Einflüssen übergehend, unter denen diese Erkenntnisstheorie sich bildete, zwar einerseits die synkretistische Lage der Zeit überhaupt in Betracht zieht, innerhalb derselben aber auch die umprägende Kraft des sittlich-religiösen Princips des Christenthums anerkennt, welches dem Erkenntnisstriebe neue Ziele und Impulse gab, indem es die Bedingtheit des höheren Erkennens durch den sittlichen Charakter der Persönlichkeit enthüllte (S. 753). Die alexandrinische Theologie erhob den in der Pistis mit liegenden sittlichen Willensact zur conditio sine qua non aller Wahrheitserkenntniss, wenn sie an letzterer auch der griechischen Philosophie einen Antheil zuerkannte. Ihre Logoslehre führte dann freilich dazu, dass sie die in der Schrift bezeugte Thatsache der Incarnation als Hauptobject des „Glaubens“ ansah und an ihr als dem eigentlichen Orientirungspunkt für das gesammte Erkennen festhielt; dem ordnete sie Alles unter, sowohl das sonst noch angeeignete Begriffsmaterial platonischer Herkunft, als auch dasjenige, was sie für den Ausbau der christlichen Ethik von den Stoikern entlehnte; für dieses Einschmelzungsverfahren hauptsächlich durch Philo geschult, und durch den Wunsch beflügelt, die Prostituirung der „Gnosis“ durch den häretischen Gnosticismus als gegenstandslos zu erweisen. Dabei ist dem Verf. indess durchaus gegenwärtig, wie sehr Origenes über Philo wie über den gesammten früheren Platonismus durch Ueberwindung seines metaphysischen Dualismus — wiederum geistig-christlich — hinausschreitet. So sehr der Verf. nach alldem aufmerksam ist auf den christlichen Zug bei Origenes, so sieht doch auch er nicht, dass Origenes' „Erkenntnisstheorie“ von der der Stoiker bezüglich der Gruppirung von Erkennen und Wollen zu einander differirt. Der Verf. identificirt die beiderseitigen An-

sichten (S. 757f.); jedoch mit Unrecht. Den Stoikern ist Erkenntniss und Tugend identisch von dem sokratischen Gesichtspunkt aus, dass das Erkennen durch seine Resultate den Willen determinirt. Bei Origenes ist umgekehrt alles richtige Erkennen bedingt durch Herzensreinheit, welche durch Motive erreicht wird, die der religiöse Glaube auslöst. Dies ist auch an sich, und darum ebenso auch heute, genuin-christlich; nur bestehen verschiedene Nüancirungen je nach der Art, wie das Vorstellungsmoment innerhalb des „Glaubens" gefasst wird. Dasselbe kann den Charakter der Einfachheit und Freiheit der ersten evangelischen Verkündigung tragen, oder — wie bereits in der frühkatholischen Zeit, und so auch bei Origenes — festere Formen dogmatischer Tradition angenommen haben, und so bereits ein unvollkommenes Analogon zum Erkennen darstellen; und dann ist allerdings die Verwechselung mit der stoischen Ansicht nahegelegt. Allein, wie schon oben zu Clemens bemerkt ist: ausschlaggebend ist der Blick auf die psychische Stellung der sittlichen Wirkung. Bei Origenes ist das Erkennen nur eine Fortsetzung der durch die Motivkraft des Glaubens bereits ausgelösten Willensreaction gegen die Sünde als abnormen Willensact, und kann sich gerade auch auf diesen Glauben, seinen Inhalt und seine sittliche Wirkung, reflexiv richten. Bei den Stoikern ist das Erkennen selbst, als lediglich intellectuelle Bewegung, das einzige Mittel zur Reform des Willens, wie andererseits die πάθη im intellectuellen Irrthum über den Werth der Lebensgüter wurzeln. Die Einsicht in diese Ueberschätzung der Wirkung des blossen Intellects auf den Willen, welche dem antiken Denken bis zuletzt eigenthümlich blieb, ist specifisch christlich, und ihr Auftreten ein sicherer Gradmesser für das Mass der Unabhängigkeit der christlichen Denker in antiker Umgebung. Es liegt darin das factische Erscheinen einer specifisch neuen Form der Religion und ihres Verhältnisses zur Moral. Am nächsten auf antikem Boden läge zur Vergleichung mit der christlichen Erfahrung von der sittlichen Motivkraft des Erlösungsglaubens der platonische Eros, wäre er nicht einerseits selbst erst Resultat eines Erkennens, und andererseits verlassen von dem Moment persönlicher Beziehung mit der Gottheit, ohne das auch

der christliche „Glaube" die ihm anhaftende Eigenthümlichkeit, willensbewegender Affect zu sein, nicht haben könnte.

6. Schüler will behufs einer Vergleichung der Systeme von Origenes und Plotin vom Begriff der Seele ausgehen in der Erwägung, dass von diesem aus sich die Fassung der oberen wie der unteren Principien beiderseits wesentlich bestimmt. Indess giebt der Verf. hier zunächst nur etwas Vorläufiges ohne nähere Quellenbelege. Daher ist es besser, eine spätere ausführlichere Darlegung abzuwarten. Dass schliesslich Plotin wegen seiner Mystik als der religiösere, Origenes aber wegen seiner concreteren speculativen Auskünfte als der intellectualistischere erscheinen soll, dürfte auf einen psychologischen Formalismus der Beurtheilung hindeuten, der doch von dem Inhalt der beiderseitigen Ueberzeugungen — auf der einen Seite ein metaphysisch-logisches Pyramidal-System, auf der andern ein lebensvoller Erlösungs-Vorgang — wohl allzusehr abstrahirt. —

7. Capitaine hat es unternommen, Origenes als christlichen Ethiker zu behandeln, was ähnlichen Schwierigkeiten begegnet, wie die Herausholung seiner Erkenntnisstheorie. Denn Origenes begreift die ethische Entwicklung und Vollendung des Menschen ganz ähnlich wie die Entwicklung seiner Erkenntniss als Form der allmählichen Reactivirung seines ursprünglichen metaphysischen Wesens. So wenig es daher bei ihm eine besondere Behandlung der Erkenntnisstheorie giebt, so wenig auch eine solche der Ethik. Die Heranbringung solcher Kategorien an Denker, bei welchen sie sich entweder noch nicht, oder nicht mehr zu besonderen Disciplinen herausgebildet haben, bedingt immer eine Art examinatorischen Verfahrens, wobei die historische Stellung des Befragten zunächst ignorirt wird, um erst als Untersuchungsergebniss hervorzutreten. Wenn dabei der Standpunkt des Examinirenden zugleich sich als ein apodictischer geltend macht, pflegt das Untersuchungsergebniss zugleich eine Censur zu enthalten. So ist es auch hier. Denn der Standpunkt des Verf. ist der katholisch-kirchliche, der bekanntlich nicht discutirt, sondern nur urtheilt, oder censurirt. Ist dabei freilich das Untersuchungs-Object ein Repräsentant der kirchlichen Autorität, so ergiebt sich das Bemühen, ihn dem ange-

legten Massstab entsprechend zu finden, und dann eventuell seine historische Wirklichkeit zu alteriren. So fanden wir es — wenigstens theilweise — oben bei der Behandlung des Clemens als Ethikers durch Conrad. Beim Verf. sind wir indess in besserer Lage: denn Origenes ist ja kein Repräsentant der Autorität, sondern von dieser letzteren mehr oder weniger preisgegeben. Daher kann seine geschichtliche Eigenthümlichkeit zu Worte kommen; ja sie kann sogar theilweise der Gegenstand von Rehabilitationsbestrebungen werden, ohne dass der Verdacht berechtigt wäre, der Verf. suche bei einem solchen Heterodoxen nach Stützen für sein kirchliches System. Er behandelt seinen Stoff in folgenden Abschnitten: 1. de hominis natura; 2. de fine hominis; 3. de notione boni; 4. de lege; 5. de conscientia, de libero arbitrio, de gratia; 6. de variis agendi motivis et gradibus perfectionis; 7. de virtute; 8. de peccatis. In einer Appendix folgen dann noch die Lehrstücke: de praeexistentia animarum; de poenis et igne aeterna. Diese Abtrennung geschieht indess nicht, um die Lehre von der Präexistenz aus der sonstigen Darlegung von Origenes Anschauungsweise auszuscheiden und letztere so der kirchlichen etwa anzunähern, sondern nur, um sie wie die Lehre von der Apokatastasis gegenüber dem Rettungsversuche Vincenzi's (Rom, 1864f.) als bei Origenes thatsächlich vorhanden zu erhärten. Sonst macht der Verf. die Präexistenzlehre sammt dem ganzen metaphysischen Zusammenhange, in welchem sie steht, zur Grundlage seiner Darstellung (vergl. procemium und Cap. 1. u. 2). Gerade für die Anthropologie des Origenes beweist der Verf. einen hervorragend unbefangenen Blick. Auch sonst weiss er, in näherem Anschluss an Dénis das Verhältniss des Origenes zu Plato und zur Stoa so darzustellen, dass nicht einseitig die Abhängigkeit, sondern auch die christliche Selbständigkeit hervortritt. Um so auffallender ist es, wenn er (S. 108) in der Freiheitslehre des Origenes die stoische wiedererkennen zu dürfen glaubt. Die apologetische Tendenz, resp. das Eintreten für den katholischen Charakter des Origenes macht sich naturgemäss da besonders bemerkbar, wo in der That bei demselben die specifisch katholischen Ideengruppen hervortreten, wie in den Abschnitten de lege, de peccatis, sowie in der Verdienst- und Gnadenlehre. Die eigentlich ethischen

Gesichtspunkte und Lehren endlich hat der Verf. mit anerkennenswerther Beherrschung des weitschichtigen Materials gesammelt und dargestellt. Bezüglich der Apokatastasis unterscheidet er eine esoterische Lehrweise des Origenes von der exoterischen, in welche die Lehre von ewigen Höllenstrafen sich einfügt. —

8. Bordes giebt ein Referat über den Inhalt des Anti-Celsus, und charakterisirt dann die apologetische Methode des Origenes: den Zweck und Plan seiner Widerlegung, seinen Gegner, seinen philosophischen Standpunkt wie seine Stellung zum Wunder- und Weissagungsbeweis. Er findet hier wenig Originelles, aber auch weder hier noch im allegorischen Schriftgebrauch die eigentliche Stärke dieser Apologetik — sehr mit Recht: denn auf diesen Aussenposten war Celsus eben von bedrohlicher Stärke. Wohl aber sieht der Verf. andererseits richtig, dass die Geltendmachung der sittlichen Kraft wie des geschichtlichen Erfolgs des Christenthums den Punkt traf, wo Celsus schwach war, sofern er das Christenthum hierin weder innerlich überhaupt verstand noch auch nur äusserlich gebührend würdigte.

Lactantius.

1. Lactantii opera omnia. Partis II, fasc. II: Caecilii, qui inscriptus est „de mortibus persecutorum“ liber, vulgo Lactantio tributus. Rec. S. Brandt et G. Laubmann XXXVI, 169—568. Wien, 1897. Tempsky. M. 6,40. Daraus separat: L. Caecilii liber ad Donatum confessorem de mortibus persecutorum vulgo Lactantio tributus ed. S. Brandt IV, 50. Wien, 1897. Tempsky. M. 0,60.

2. A. Knappitsch, Lactantius: Gottes Schöpfung. Aus dem Lat. übertragen und mit sachl. und sprachl. Bemerkungen versehen. 69 S. Graz 1898. Styria. M. 1,35.

1. Nur um den Abschluss der Lactanz-Ausgabe von Brandt und Laubmann auch in diesen Blättern nicht unverzeichnet zu lassen, erwähnen wir hier die obigen Ausgaben des Buches de mortibus persecutorum. Sonst gehört weder diese Schrift noch die über ihren Autor geführte Controverse in diesen Bericht. In den

Prolegomena handelt es sich wesentlich um den einen cod. Colbert. (saec. XI). auf dem unsere Kenntniss des Buches allein beruht; um seine Entdeckung, bisherige Benutzung und die Bemühungen der Herausgeber bezüglich seiner Entzifferung. Nach einem Referat über die bisherigen Ausgaben hält der Verf. schliesslich seine These von der Unechtheit des Buches im Wesentlichen aufrecht. S. 241—568 erhalten wir die mühe- und verdienstvollen Register zur Gesammtausgabe des Lactanz, hergestellt vom Herausgeber.

2. Auf der Brandt'schen Ausgabe beruht bereits auch die Uebersetzung von Lactanz de opificio dei von Knappitsch. Der Verf. hielt die Schrift, besonders wegen ihrer Polemik gegen die epikuräische Kosmologie auch heute noch für lesenswerth, und versieht sie mit sachlichen, die naturwissenschaftlichen Irrthümer berichtigenden Noten, am Schluss auch mit philologischen Excursen.

E. Rocholl, Plotin und das Christenthum (Diss. von Jena). 29 S. Krefeld 1898.

Abschliessend für die drei ersten Jahrhunderte wie einleitend für die folgenden mag hier noch eine Dissertation über Plotins Verhältniss zum Christenthum erwähnt werden. Der Verf. giebt zuerst (S. 1—17) eine Uebersicht über die Verschiedenheiten zwischen Plotinischer und christlicher Weltanschauung, in welcher ihm die erstere recht inferior erscheinen will gegenüber der letzteren mit ihrem persönlichen Gott, ihrer persönlich freien Vorsehung, ihrem Menschwerdungs-Dogma, ihrer Teleologie der freigewollten Zwecke, ihrer anthropocentrischen Orientierung. Dabei tritt nicht hervor, dass der Verf. die Schwierigkeiten vollaus würdigt, durch welche diese sämmtlichen „christlichen“ Positionen zu ebensovielen colossalen Problemen werden. Und dass zu deren Lösung die christliche Theologie sich in weitem Umfang gerade der Hülfen bedient hat, die ihr der hier so benachtheiligt erscheinende Gegner darreichte, das ist eine Auskunft, deren allzu kurze Andeutung am Schluss der Arbeit (S. 28f.) den Leser angesichts dieses ersten Theils entschieden überraschen muss. Der dazwischen stehende Abschnitt über das Verhältniss der Ethik Plotins zu der des Christenthums ist demgegenüber wesentlich werthvoller. Man merkt, dass der Verf. hier

an Euckens Ausführungen (in den „Lebensanschauungen der grossen Denker“) einen besser orientirenden Anhalt fand, der ihn besonders bezüglich des Christenthums über den Horizont kirchlich hergebrachter Vorstellungen hinaus — an die hier nur noch etwa Christi „stellvertretender Opfertod“ erinnert — und mehr in das Wesen der Sache führte. So erhalten wir hier eine hübsche Parallele zwischen Plotins ethisch-negativer Tendenz zur „Entmenschlichung“ und Erhebung ins Allgemeine und der christlichen Werthung des Individuums in Verneinung wie Bejahung desselben; zwischen Plotins Ablehnung und der christlichen Erhebung des Leidens; zwischen Plotins äusserlicher Betrachtung der Sünde als Sinnlichkeit und der christlichen Auffassung derselben als innerlich erfolgender Willensabweichung —; wobei allerdings die schliessliche Gegenüberstellung von Neuplatonismus als „verwickelter Speculation“ und Christenthum als „einfacher“ Lösung aller dieser Fragen — trotz Jacob Burckhardt —, seltsam berührt. Mit der „Einfachheit“ des Christenthums hat es eine eigene Bewandtniss. Sie ist vorhanden, gewiss. Aber es hat eine Weltgeschichte gekostet, sie zu finden, und es wird noch eine Weltgeschichte kosten, sie zu behaupten.

VI.

Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1899 und 1900.

Von

H. Gomperz.

Da in der Berichtsperiode keine Arbeiten erschienen sind, die speciell Kyniker, Kyrenaiker, Megariker, Akademiker oder Peripatetiker zu Gegenständen hätten, so gliedert sich dieser Bericht von selbst in die vier Hauptabschnitte: A) Allgemeine Geschichte der antiken Philosophie; B) Sokrates; C) Platon; D) Aristoteles. Zwischen dieselben werden sich dann von selbst solche Schriften einschieben, welche den Uebergang von einem zum andern bilden, indem sie sich mit dem Zusammenhang der betreffenden Personen und Lehren beschäftigen.

A) Allgemeine Geschichte der antiken Philosophie.

H. Ritter et L. Preller, Historia philosophiae Graecae. Editio octava quam curavit Eduardus Wellmann. Gotha, F. A. Perthes. 1898. IV u. 598 S.

Das treffliche und bewährte Werk erscheint hier in neuer Auflage, die diesmal E. Wellmann allein besorgt hat. Der Umfang ist gegenüber der 7. Auflage gleich geblieben, und auch der Inhalt scheint, soweit ich nach Stichproben urtheilen kann, abgesehen von der Anführung der neuen Litteratur, keine wesentliche Veränderung erfahren zu haben.

ABR. ELEUTHEROPULOS, Privatdocent an der Universität Zürich, Wirthschaft und Philosophie I. Die Philosophie und die Lebensauffassung des Griechenthums auf Grund der gesellschaftlichen Zustände. Zweite vervollständigte und umgearbeitete Auflage. Berlin, E. Hofmann u. Co. 1900. XIV u. 382 S.

Um die Geschichte der Philosophie war es nach der Meinung des Verfassers bisher übel bestellt. Denn „dass die Philosophie der nothwendige Ausdruck eines gewissen Kulturzustandes sein konnte und dass in ihrer Geschichte vielmehr ein Wegweiser zur Bestimmung des kulturellen Zustandes einer gewissen Zeit zu erblicken war, kam noch Niemandem zum Bewusstsein, trotzdem, dass man es sonst thatsächlich verwirklichte“ (S. 4). Seine Auffassung der Philosophiegeschichte formulirt er nun kurz dahin: „Die Philosophie erfüllt ein Zeitbedürfniss, aber der Persönlichkeit des Philosophen entsprechend“ (S. 17). Hierin liegt aber eine doppelte Behauptung: 1. jede theoretische Weltanschauung dient nur zur Begründung und Rechtfertigung einer praktischen Lebensauffassung; und 2. diese letztere muss stets in ihrer socialen und ökonomischen Bedingtheit dargestellt werden. Mit Rücksicht hierauf gliedert E. seine Darstellung nach 5 Perioden. In der ersten: „Die Vorbereitungen für das werdende Griechenthum“ (S. 43ff.), treffen wir noch keine eigentliche Philosophie an. Ganz anders in der zweiten: „Das werdende Griechenthum“ (S. 67ff.). Hier führt uns der 2. Abschnitt nach Jonien, und im 1. Capitel: „Der Höhepunkt des jonischen Wohlstandes und die Rechtfertigung der entsprechenden Lebensauffassung“ erfahren wir, wie sich E. auf Grund seiner Voraussetzungen die jonische Naturphilosophie zurechtlegt — ich meine dasjenige, was man bisher so genannt hat; denn E. belehrt uns (S. 79, Anm.): „Es giebt keine Naturphilosophie und sonst ein ähnlicher Unsinn (ich spreche jedoch von den Griechen); es giebt nur eine Philosophie und das ist eine Lebensauffassung“. Hiermit steht es aber so. „Der jonische Wohlstand hatte das Volk mit der Zeit seinem Verderbnisse sehr nahe gerückt — — —. Die Poesie der Vergangenheit entartete nunmehr als blosse Genusssucht — — —“ (S. 77). „Man lebte, weil man

lebte und um zu geniessen. Das war thatsächlich die Lebensauffassung vom ganzen Jonien" (S. 78). Hierdurch entstand aber nun ein Problem. „Es kam darauf an, nämlich zu beweisen, dass die Art und Weise der jonischen Lebensführung auch richtig sei. Thales unternimmt es dadurch, dass er ein Weltbild entwirft, in welchem nothwendig auch dem Menschen seine Stelle angegeben und somit auch seine Lebensführung nachträglich bestimmt wird" (S. 79). „Mit der Annahme des wässrigen Ursprungs der Welt hatte aber der Philosoph jene Lebensführungsfrage seinerseits kurzweg gelöst" (S. 80). „Diese Lösung des Problems aber war mehr andeutungsweise als wirklich geschehen" (Ebd.). Kein Wunder also, wenn wir des Befriedigenden dieser Lösungsmethode erst an dem ausgeführteren Systeme des Anaximander inne werden: „— — — Die Erde, nach Anaximander walzenförmig, war aber ursprünglich in flüssigem Zustande und ist nur mit Hülfe des umgebenden Feuers vertrocknet, indem auch der salzig und bitter gewordene Ueberrest in die Meerestiefe zusammenrann. Dies führt nunmehr unmittelbar zu der Beantwortung der Alltagsfrage nach der Richtigkeit der bestehenden Lebensauffassung: die Menschen sind, wie denn sonst auch alle übrigen Thiere, aus dem Urschlamme unter dem Einflusse der Sonnenwärme enstanden. Dass dabei nichts anderes, als eben nur das Schicksal nach echt griechischer, speciell jonischer Auffassung ins Spiel gekommen ist, versteht sich von selbst, und unser Philosoph giebt ihm auch dadurch den Ausdruck, dass er eine periodische Zerstörung und die Neuentstehung der Welt verkündet. — — —" (S. 81). „Diese Lösung des Problems und die Rechtfertigung der allgemein jonischen Lebensauffassung dieses Zeitalters ist gewiss zweifelsohne überzeugend. Durch die zufällige schlammige Entstehung des Menschen wurde klar an den Tag gelegt, ob eine besondere Aufgabe für ihn überhaupt vorhanden sei" (S. 82). Das 2. Capitel: „Der Ausbruch der Entartung und die Reformbestrebungen in Jonien", geht von der Voraussetzung aus, dass nunmehr auch in Jonien „den wenigen Besitzenden die Unbemittelten massenhaft gegenüber" standen (S. 83). „Es zieht nun . . Pythagoras aufs Feld, mit einem dorischen Lebensbilde die Heimath zu reformiren" (S. 86). So ergab sich

aber die Nothwendigkeit, „auseinanderzusetzen, warum die neue Lebensauffassung die alte zu ersetzen hatte, und das war es dann, was die Pythagoreer nöthigte, den Nachweis zu liefern suchen, dass in dieser Lebensauffassung ein Gesetz obwaltet, welches geradezu das allgemeine Weltgesetz ist: das ist die Harmonie“ (S. 88). Und hieraus ergeben sich die einzelnen Bestimmungen der pythagoreischen Lehre. Aber nicht einfach die Entartung der Sitten war das Uebel, sondern „Der wirthschaftliche Kampf in Jonien“, den das 3. Capitel behandelt. Und da tritt uns denn zunächst „die proletarisch-demokratische Bewegung und ihre Lebensauffassung“ entgegen in — Xenophanes. „Dass Xenophanes der proletarischen Klasse angehört, ist die einstimmige Meinung der Berichterstatter, welche ihn für einen sehr armen Mann angeben“ (S. 98 Anm.). So wird auch seine Lehre begreiflich: „Er geht von jener einzig möglichen Grundlage der gesellschaftlichen Reform, nämlich von der Herstellung der Gleichheit und Einheit aller Bürger aus; er versucht aber vor allen Dingen diese Einheit und Gleichheit durch die Welteinheit, ja die Einheit des Alls zur Geltung zu bringen, so dass schliesslich die Einheit und Gleichheit der Bürger als eine nothwendige Folge der Einheit und Gleichheit des Alls betrachtet werden könne“ (S. 99). Und um diese Weltansicht gegenüber dem Zeugniss der Sinne zu behaupten, entstand die Erkenntnisstheorie (S. 101). Gegen diese Richtung wendet sich nun „der aristokratische Protest gegen die proletarischen Ansprüche und seine Lebenauffassung“ (S. 102). Der „stolze Aristokrat“ meinte, „dass die bestehende Ordnung zwar im Allgemeinen nicht zu verändern, wohl aber die Ueberschreitung der Schranken zu vermeiden sei; und in diesem Sinne tritt Heraklit als sittlicher Reformator seiner jonischen Heimath Ephesus auf, und bietet dem Xenophanischen, d. i. proletarischen Vorgange das Gegenstück . .“ (S. 104). Denn „die Entscheidung über die Richtigkeit oder Falschheit der gegenseitigen Ansprüche der Armen und Reichen hing also somit von der Bestätigung der Einheit und Gleichheit alles Seienden, wenn die Proletarier recht haben sollten, die Nothwendigkeit der Gegensätze (d. i. also die Ungleichheit aller) als des Naturgesetzes aber, wenn die Aristokraten ihre Interessen bei-

behalten sollten“ (S. 106). Wie sich nach E. aus diesen Praemissen die Heraklitische Lehre im Einzelnen entwickelt, das brauche ich wohl hier nicht auseinanderzusetzen, und ebensowenig, wie die Gründung von Elea als „ein demokratisch-proletarisch-kolonisatorischer Versuch“ den Xenophanischen Keim zur Parmenideischen Frucht entwickelt (S. 117ff.). In der dritten Periode, „Das gewordene Griechenthum“ (S. 124ff.), hat das demokratische Princip triumphirt. „Es handelte sich darum, die Besiegten ins Lächerliche zu ziehen.“ Dies leistete Zenon. „Zenons Tendenz ist nämlich gegenüber Allen, welche die Parmenideische Alleinslehre für lächerlich halten, zu zeigen, dass ihre Vielheitslehre noch lächerlicher ist“ (S. 144). Wenn nun aber auch ein „Oligarch“ wie Melissos dieselbe Lehre vertheidigt, so zeugt dies einerseits von dem allgemeinen Durchdringen der demokratischen Idee, andererseits aber „liegt es auf der Hand, dass ein derartiger Mann kein gescheidter Kopf sein kann“ (S. 146). Allein nicht alle Aristokraten dachten so, und es war deshalb an der Zeit, durch einen „Aufruf zur liebevollen Vereinigung aller Bürger“ die Reste der Zwietracht auszutilgen (S. 148ff.). Dies ist das Bestreben des Empedokles, dem wohl die besonderen Zustände seiner Vaterstadt hierzu den Anlass boten. „Friede und Eintracht ist das Mittel dazu; denn wenn die bestehenden elenden Verhältnisse in Agrigent eigentlich nur durch den Streit und die Zwietracht unter den Menschen hervorgebracht werden, so herrscht im goldenen Zeitalter, in jenem Zustande der Seligen, die Harmonie, die Liebe, die Freundschaft, die Eintracht. Aber mit der ganzen Welt verhält es sich so wie mit dem Menschen . . .“ (S. 152), und so entsteht die Lehre von νεῖκος und φιλία. Aber all diese Lehren haben noch eine wesentliche Beziehung auf die Vergangenheit. Der adäquate Ausdruck der Gegenwart ist das System des Anaxagoras. „Allerdings wissen wir darüber nichts, wie Anaxagoras sich über das Leben geäussert hatte; aber es liegt doch auf der Hand, dass er die gewöhnliche Lebensweise seines Zeitalters vollständig mit allen Anderen theilte; mag es auch sein, dass er sich darüber gar nicht geäussert hatte, so kann das eben nur dafür sprechen, dass man in einem blühenden Zeitalter keine Veranlassung haben kann, die

Lebensweise irgendwie zu berühren. Somit war es gleichsam eine dichterische Betrachtung, welche Anaxagoras aufstellte, um das Bestehende aus der Ordnung der ganzen Welt zu erklären. Der Hauptpunkt, um welchen sich das ganze Weltbild des Anaxagoras dreht, ist der Nus" (S. 159). Dieser soll die Welt ebenso ordnen, wie in der Blüthezeit von Hellas das ganze Leben durch den Geist geordnet ist. Und im Uebrigen wird nun die Anaxagoreische Kosmogonie durch die Forderung bestimmt, der Stoff müsse so beschaffen sein, dass er vom Nus geordnet werden könne (S. 163ff.). Dieselbe Zufriedenheit aber, der so Anaxagoras Ausdruck giebt, liegt auch dem Homo-Mensurasatze des Protagoras zu Grunde. Denn dieser Satz darf nicht mit Platon („der bezüglich des Theaetet nicht einmal der Bezeichnung eines Durchschnittsmenschenkopfes verdient") auf das Wissen bezogen werden. „Der Satz des Protagoras betrifft vielmehr die Werthurtheile, entsteht in Bezug auf das gewöhnliche Verhalten des Menschen, nämlich darauf, wie des Menschen Schicksal bestimmt wird — kurzum, der Satz entsteht in der Bestimmung des ethischen Verhaltens des Menschen zur Rechtfertigung der Sachlage in Athen" (S. 174 Anm.). Allein schon stehen wir an der Schwelle der vierten Periode: „Das vergehende Griechenthum". „Der Wohlstand Athens hat die wackeren Athener in verkommene Glückskinder verwandelt" (S. 182). Das Individuum löst sich aus der Gesammtheit und versucht, das eigene Wohl zu behaupten (S. 186). Es entsteht eine Jagd nach dem Glück. Und diese „materialistische Entfaltung des griechischen Lebens" (S. 185) repräsentirt der Eudämonismus des Demokrit (S. 187ff.). Indem sich aber dieser Eudämonismus zu dem überlieferten Götterglauben in Gegensatz stellt, wird Demokrit genöthigt, die Götter zu leugnen, und in weiterer Folge eine mechanische Erklärung der Naturerscheinungen zu liefern: so entsteht aus seinem Eudämonismus sein Atomismus (S. 192ff.). Dieser selbe „Materialismus" ist es aber auch, dem die jüngeren Sophisten Ausdruck geben (S. 205ff.). Zwischen dieser Ueppigkeit und der Schlichtheit der vorhergehenden Epoche macht sich nun aber ein empfindlicher Gegensatz fühlbar. „Wer hat nun recht? — lebte man in der alten Zeit so, wie man leben soll, oder ist dies nur

jetzt der Fall?“ Weder ein der alten Generation angehörender Greis noch ein der neuen angehörender Jüngling kann diese Frage beantworten. „Aber der reife Mann, der ist es, der die Frage richtig stellt; denn trotzdem, dass er . . . nicht ganz vorurtheilslos sein kann, so ist er doch als der Erste der richtigen Auffassung, dass über jene Frage nur so entschieden werden kann, dass nicht die alte Zeit willkürlich lobgepriesen und die neue verdammt werde oder auch umgekehrt, sondern vielmehr dass erst über das Leben überhaupt ein Begriff gebildet wird. Dieser Begriff ist das Mass, woran sodann jene zwei Lebensrichtungen gemessen werden können. Allerdings ist auch die Bestimmung dieses Masses nicht von irgend einem Vorurtheil, von irgend einer Lebensrichtung frei; immerhin ist es doch klar, dass das neue Verfahren mindestens formal rein wissenschaftlich ist“ (S. 220). Hiermit ist nach E. die Stellung des Sokrates gekennzeichnet, zugleich aber auch seine Lehre bestimmt, insofern der Tugendhafte jenes Mass kennen und also auch umgekehrt das Wissen um die Tugend diese bedingen muss (S. 231f.). Inhaltlich aber werde dieses Wissen als das um das Nützliche aufgefasst, und zwar bestehe diese Nützlichkeit einerseits in der Uebereinstimmung einer Handlung mit der Sitte, andererseits in ihren Folgen. „Geräth er nun aber durch diese letztere Bestimmung mit den bestehenden Sitten in Konflikt, so bringt er doch in der That den Inhalt der Sitte . . . zum Bewusstsein, indem er das ‚Nützlich‘ als nützlich für das ‚Edlere‘ im Menschen bestimmt. . . . Somit tritt nun durch die Philosophie ein Unterschied zwischen Seele und Körper an den Tag“ . . . (S. 237). „Man kann sagen: Sokrates setzt, wenn er sich dessen auch nicht vollständig bewusst ist, an die Stelle des Diesseits und Jenseits nur das Jenseits und er bezieht die Massregeln des richtigen Lebens nur auf dies letztere“ (S. 238). Allein dieser Sokratismus blieb rein formal, so dass sich nun die verschiedenen wirthschaftlichen resp. politischen Parteien seiner bedienen konnten. So lernen wir in Aristipps Hedonismus die Lebensauffassung der „Partei der Reichen“ kennen (S. 250ff.). Dem Proletarier dagegen bleibt nur übrig „entweder über seine Armuth hinwegzusehen oder schliesslich zu versuchen, einen dauernden Zustand der Verhält-

nisse herbeizuführen" (S. 259). Jenes that „das Proletariat aus der alten Generation oder der Kynismus" (S. 259 ff.; vgl. auch S. 264: „So fasst das menschliche Leben ein halb conservativer und halb freisinniger Proletarier: Unabhängigkeit von dem Aeusseren, Selbstgenügsamkeit, Tugend, Gut und Glückseligkeit sind eins und dasselbe"). Allein die Geschichte zeigt „wie wenig sich die Magengeschichte mit einem Ideale, d. i. thatsächlich mit einer elenden Karikatur befriedigen lässt" (S. 270), und deshalb postuliren „die Proletarier der jüngeren Generation", denen Phaleas die Stimme leiht, den Communismus (S. 271 ff.). Zwischen diese Gegensätze stellt sich nun Platon mit „einem aristokratischen Vermittlungsversuch zwischen den kämpfenden Parteien" (S. 273), dem schon Euklides vorangegangen war (S. 275: „Es ist uns sowohl sein Leben als seine Lehre unbekannt. Aber es steht von vornherein fest, dass er innerhalb der Wirren seiner Zeit ein Friedenspriester sein wollte"). Seine Philosophie „stellt geradezu ein Wagniss dar, unter dem Mantel der Philosophie das Volk zu einem noch elenderen Dasein zu führen" (S. 278). Näher: „Platon begiebt sich nach dem athenischen Markte mit der Laterne des an und für sich seienden Guten in der Hand, und versucht nun, einerseits negativ zu beweisen, dass die gewöhnliche Vorstellung von der Glückseligkeit völlig irrig ist, und andererseits positiv, nachdem er die letztere als höchstes Gut näher bestimmt hatte, das erstrebte Ziel, also diese Glückseligkeit, dadurch herbei zu führen, dass er den Staat auf einer Unterlage von einer communistischen Gemeinschaft nach aristokratischem Muster reformiren will" (S. 283). Es handelt sich also nach E.s Darstellung (bis S. 318) Platon im Wesentlichen darum, das Proletariat durch das Zugeständniss des Communismus für eine aristokratische Gesellschaftsordnung zu gewinnen: zur Rechtfertigung derselben dient die Idee des Guten an sich, welche mit den gewöhnlichen Glücksvorstellungen durch die Betonung der jenseitigen Vergeltung in Einklang gebracht wird; und dieser Standpunkt wird theoretisch dadurch begründet, dass dem sophistischen Subjektivismus ein objectives Wissen um die übersinnlichen Ideen entgegengestellt wird. Allein, während diese Reformbestrebungen miteinander rangen, brach schon die fünfte

Periode: „Der Untergang des Griechenthums“ herein. Hellas ward von Macedonien unterworfen, und da tritt Aristoteles auf, und versucht „sich klar zu werden, wer Recht haben kann mit seiner Lebensauffassung, ob nämlich das vergangene Griechenthum und das jetzige Macedonien, oder das jetzige Griechenthum“ (S. 324). Und er beantworte diese Frage im Sinne der ersten Alternative: Aristoteles „hat im Grunde nur die hierarchische Menschenordnung des macedonischen Staates interpretirt; er hat, indem er die Zweckerfüllung des Niedern an dem Höhern predigte, einer grossen Masse des griechischen Volkes, das um Gleichstellung mit den Glücklichen des Tages kämpfte, einen Schlag auf den Mund geben wollen — das war, was er im Ganzen als eine objektive Lebensauffassung hinstellen wollte, nach welcher man sich zu richten hatte . . .“ (S. 325). Da diese bestimmte Erklärung die charakteristischen Momente von E.s Auffassung des Aristoteles schon deutlich erkennen lässt, so glaube ich, deren nähere Ausführung (bis S. 360) übergeben zu dürfen. Allein auch diese Lebensauffassung konnte nicht endgiltig sein. „Man sah es schon deutlich, dass mit einer Predigt einer gleichsam von aussen herkommenden Lebensauffassung eben nichts anzufangen war; man merkte, dass es, wenn man nicht die Lust hatte . . . die gepredigte Lebensauffassung für wahr zu halten, mit einer jeden Beweisführung und Welterklärung gleich schlecht stand“ (S. 362). So entwickelt „die ermattete Gesellschaft“ eine „neue Sophistik“ (S. 363), die einerseits zur Skepsis des Pyrrhon führt, andererseits aber zu den übrigen, in einer „Gemüthsruhe“ gipfelnden Systemen: dem epikureischen und stoischen die nun zum Schlusse dargestellt werden (S. 364; 369ff.); und hier ist es ja gewiss weder schwer noch originell, das praktische Moment als das massgebende aufzufassen. Ich darf deshalb wohl auch über diese Ausführungen rasch hinweggehen, und damit diese Inhaltsangabe schliessen, da E. hinsichtlich der weiteren Schicksale der antiken Philosophie uns auf eine künftige Darstellung in einem zweiten Theile seines Werkes verweist. Nach den vorgelegten Proben dürfte jedoch der Wunsch begreiflich scheinen, der Verfasser möge die Veröffentlichung dieser Fortsetzung so

lange unterlassen, als er sich nicht die Elemente der deutschen Sprache einerseits, der Selbstkritik andererseits angeeignet hat.

WILHELM BENDER, Mythologie und Metaphysik. Die Entstehung der Weltanschauungen im griechischen Alterthum. Stuttgart. Fr. Frommanns Verlag. 1899. 288 S.

Ein formell höchst eleganter Versuch, den im Titel angedeuteten Gesichtspunkt bei der Betrachtung der philosophischen Systeme Griechenlands und ihrer Entwickelung zur Geltung zu bringen. Nach dem Verfasser giebt es im Grunde nur 2 Weltanschauungen: die mythologische oder „anthropocentrische“, und die metaphysische oder „kosmocentrische“. Jene legt die Welt aus nach dem Bilde und den Bedürfnissen des Menschen; diese will sie interesselos so erfassen, wie sie in Wirklichkeit ist (S. 16 u. passim). Dabei ist zu beachten, dass nach B. jede dieser Bestimmungen ein Doppeltes einschliesst. Das Anthropocentrische ist ein weiterer Begriff als das Anthropomorphe, denn der Mensch ist nicht nur für die analogische, sondern auch für die teleologische Deutung massgebend: die Mythologie will die Welt nicht nur aus menschenähnlichen Factoren aufbauen, sondern auch ihren Zusammenhang als einen solchen darstellen, der die menschlichen Wünsche befriedigt. Und ebenso will die Metaphysik die Dinge erfassen nicht nur in ihrer Verschiedenheit von uns, sondern auch in ihrer Rücksichtslosigkeit gegen uns. Aber schon die Zusammenkoppelung von zwei so verschiedenen Dingen darf uns bedenklich machen. Man sieht nicht ein, warum beides wesentlich zusammengehören soll. Die Welt kann gedacht werden als eine Gemeinschaft übermächtiger, persönlicher Wesen, ohne darum für die Menschen ein wünschenswerther Aufenthalt zu sein; und sie könnte auch als ein System durchaus unpersönlicher Wesenheiten unsern Ansprüchen gegenüber sich als durchaus gefügig erweisen. Aber noch mehr! Die Gegenstütze, die B. als fundamentale ansieht, scheinen in Wahrheit nur relativ zu sein. Es giebt ebensowenig eine absolut interesselose Weltbetrachtung wie eine absolut unpersönliche Dingauffassung. B. stellt den Mechanismus des Demokrit als die typische Form jener „realistischen Meta-

physik“ dar, die das All „mit Ausscheidung aller teleologisch-personalistischen Gesichtspunkte“ auffasst (S. 80f.). Allein wenn der mechanistische Materialismus die Dinge für todt und die Vorgänge für nothwendig ausgiebt, so modelt er sie nur nach Analogie der eigenen Passivitäts- und Zwangserlebnisse, und thut so im Grunde nichts anderes, als wenn der Hylozoismus auf sie die erlebten Zustände der Spontaneität und Regsamkeit überträgt. Und wenn es zunächst den Anschein hat, als wäre hier gar kein oder doch nur ein „rein theoretisches“ Interesse massgebend, so verbergen sich doch hinter diesem alle jene Bedürfnisse nach practischer Orientirung, die uns zu Zählungen, Messungen, Berechnungen etc. veranlassen. Diese dogmatischen Gesichtspunkte musste ich kurz andeuten, weil sich alsbald zeigen wird, dass sie auch der historischen Durchführung des B.'schen Grundgedankens sich widersetzen. Dieser Durchführung liegt im Allgemeinen folgendes Schema zu Grunde: Das erste Buch behandelt „die Entwickelung der metaphysischen aus der mythischen Weltanschauung“. In einem einleitenden Capitel wird im Anschlusse an Usener's „Götternamen“ die griechische Mythologie besprochen. Sodann kommt das Abblassen der persönlichen Gottheit zur metaphysischen Potenz in der theogonischen Speculation zur Darstellung, wobei etwa (S. 50) darauf hingewiesen wird, wie sich bei Hesiod das Chaos unter die lebensvolleren Göttergestalten mischt. Endlich wird die allmähliche Emancipation der metaphysischen von der mythologischen Denkweise in der vorsokratischen Philosophie geschildert. Bisher hat sich der Anthropocentrismus darauf beschränkt, die empirische Welt auszudeuten; aber indem mit dem Fortschritte des realistischen Denkens die Unzulänglichkeit dieser Deutung immer mehr hervortritt, geht der naturalistische in einen supernaturalistischen Anthropocentrismus über, und die „psychocentrische“ Weltanschauung baut neben und über dem Diesseits ein den Bedürfnissen des Gemüths angepasstes Jenseits auf (S. 238 und 267). Hiervon handelt das zweite Buch. Zunächst wird in Anlehnung an Rohde's Meisterwerk „Die Entwickelung des Seelen- und Jenseitsglaubens bei den Griechen“ erörtert. Dabei fällt es auf, dass der Seelenlehre ein weit grösserer Einfluss auf

die Metaphysik der Eleaten eingeräumt wird, als sich durch die Quellen belegen lässt (S. 115ff.). Es wäre ja gewiss hübsch, wenn man die Verwerfung der Sinnenwelt zu Gunsten eines wahren Seins auf das Ungenügen der Seele am Irdischen und ihr Sehnen nach einer Welt des unwandelbaren Friedens zurückführen könnte, aber weder das Verlockende dieser Aussicht noch die (bei Simplic. in phys. p. 39 erhaltene) Aeusserung des Parmenides, die der Scheinwelt vorstehende Göttin sende die Seelen bald aus dem Sichtbaren ins Unsichtbare, bald umgekehrt, geben uns ein Recht, die „eleatische Speculation" der „asketischen Mystik" zuzurechnen, das parmenideische Denken des Seienden ein „visionäres Erkennen" zu nennen u. s. w. (S. 118ff.). Sodann wird „die Begründung des asketischen Supernaturalismus durch Platon" erörtert — nicht ohne dass Platons Gedanken eine beträchtliche Verschiebung ihres Schwerpunktes nach dieser Seite hin erleiden müssen, so dass des Verfassers Auffassung derselben ungefähr mit der Plotin's zusammenfällt. B. nennt die Ausgestaltung der „Seelen- und Jenseitshoffnung" „den einen Zweck" von Platons Wirksamkeit (S. 127); wer sich erinnert, wie dieser in seinem Hauptwerke, dem „Staat", diese Hoffnung sorgfältig von dem Kern des Gedankenganges sondert, um sie erst ganz zum Schluss als Zugabe wieder einzuführen, wird diesem Urtheile schwerlich beistimmen. Ebensowenig wird, wer sich die centrale Stellung der Gerechtigkeit in diesem Gespräche vergegenwärtigt, begreifen, wie man Platon diese Tugend sammt ἀνδρεία und σωφροσύνη geringschätzen lassen kann im Vergleich zu der „übernatürlichen" oder „höchsten" Tugend, der Weisheit (S. 139, 141)? Ebenso befremdet die Auffassung, die Dialektik „führe nur zu den Ideen als Gattungsbegriffen", während ihre abgesonderte, reale Existenz Gegenstand einer „visionären Intuition, einer Offenbarung" sei, „über die sich nicht streiten" lasse (S. 155) — einer Offenbarung, „wie sie nur dem Seher im Zustande ekstatischer Verzückung aufgeht" (S. 138). Für diese merkwürdige Vorstellung, als ob Platon neben seiner realistischen auch eine conceptualistische Lösung des Universalienproblems gekannt hätte (die auch auf S. 136f. in dem mehrfachen Gebrauch der Wendungen „Begriffe

von den Ideen“ u. dgl. hervortritt), wird man schwerlich eine einzige platonische Stelle anführen können. Das dritte Buch bespricht „die drei Hauptformen der kosmocentrischen Weltanschauung“, nämlich den aristotelischen Dualismus, den stoischen Pantheismus und den epikureischen Materialismus. Auch hier begegnen im Einzelnen manche hübsche Gedanken, wie wenn — so wie schon die εἴδωλα des Empedokles (S. 75) — nun die εἴδη des Aristoteles mit den naiv-animistischen Ding-Seelen in Parallele gesetzt werden. Daneben aber auch Einiges, was nur als eine einigermassen schiefe Auffassung der besprochenen Gedanken bezeichnet werden kann. So reichen die angeführten Stellen lange nicht aus, um darzuthun, dass nach Aristoteles das getrennte Sonderdasein des göttlichen Geistes „nur dem visionären Blick“ des sog. νοῦς ποιητικός aufgehe (S. 171, 187); dass „erst der gealterte . . . . . . Aristoteles“ das theoretische dem praktischen Leben vorgezogen habe (S. 175), dürfte sich wohl schwerlich erweisen lassen; der Vergleich des aristotelischen „ersten Bewegenden“ mit dem deistischen Gottesbegriffe (S. 192) beruht auf Verwechslung der begrifflich-dynamischen mit der zeitlich-genetischen Priorität (der Bewegungsimpuls des deistischen Gottes ist ein einmaliger, der des aristotelischen ein dauernder Vorgang); und dass der Stoiker „seinem persönlichen Gewissen allein verantwortlich ist“ (S. 215), klingt alles eher als stoisch. Das vierte Buch endlich bespricht erst „Skepticismus und Synkretismus“, dann die „Erneuerung des asketischen Supernaturalismus in den neupythagoreischen und neuplatonischen Kreisen“. Und auch hier wird man ebensowenig zustimmen können, wenn von Pyrrhon gesagt wird, was wir von ihm wissen „erhebt sich nicht über die trivale Meinung, dass es ein absolut sicheres Wissen um die Welt nicht giebt und nicht geben kann“ (S. 250), wie wenn es von Plutarch, der vorher (S. 219) ein platonisirender Stoiker genannt wurde, heisst, dass er „mit dem Eifer des . . . . Fanatikers“ „die stoische . . . . Weltanschauung“ bekämpfte (S. 265). Aber solche Einzelheiten würden wenig verschlagen, wenn sich nur B.'s Grundgedanke mit einiger Strenge durchführen liesse. Allein, nachdem der Verfasser das Nebeneinanderbestehen der mythologischen und metaphysischen

Tendenzen bei den Vorsokratikern festgestellt hat, muss er gleich von Platon wieder zugeben, dass er seinen Dualismus bald in mythisch-personalistischer, bald in metaphysisch-realistischer Form dargestellt habe (S. 162); ebenso heisst es von Aristoteles, er habe das „Diesseits“ unter dem Mond metaphysisch, das „Jenseits“ darüber mythisch gedeutet (S. 195ff.); der stoische Pantheismus — eine der drei Hauptformen des Kosmocentrismus — ist „anthropocentrisch“ bedingt“ (S. 209), der Stoicismus bedeutet eine Fortbildung des „alten Animismus“ (S. 220); der Neuplatonismus soll bei Plotin kosmocentrisch sein, weil nicht die Erhaltung der individuellen Persönlichkeit, sondern deren Auflösung im Alleinen als Ziel gedacht wird, dagegen bei Porphyr anthroprocentrisch, weil hier die Erlösung der Vermittelung von Göttern und Dämonen bedarf (S. 280f.). Nun würde auch dies noch nicht entscheiden, wenn es sich dabei um die Scheidung grundsätzlich verschiedener Momente in dem Gedankenkreise eines Denkers oder einer Schule handelte; aber eine Unterscheidung, die so streng einheitliche Gedankenbildungen wie das peripatetische oder stoische System auseinanderreisst, und zwischen so nahestehenden Denkern wie Plotin und Porphyr eine massige Scheidewand errichten will, wird schwerlich den Anspruch erheben können, als die dem Gegenstande natürlichste und angemessenste Betrachtungsweise angesehen zu werden. Dies hat auch der Verfasser gelegentlich selbst empfunden. Er klagt, wie schwer es sei, „die Linie der unpersönlichen metaphysischen Weltdeutung einzuhalten“ (S. 212); er giebt zu, dass die Grenzen beider Weltanschauungen „keine unverrückbaren“ sind (S. 256); ja, er gesteht sich: „Der Anthropomorphismus ist also nicht nur der mythischen Weltdeutung eigen, sondern wirkt auch in der metaphysischen fort; ja selbst die exacte und positive Erklärung jeder Einzelerscheinung in der Welt muss sich der Erkenntnissformen bedienen, welche der Mensch aus sich erzeugt, von denen man umsoweniger nachweisen kann, dass sie der adäquate Ausdruck des Wirklichen sind, als sie in wenig übereinstimmender Weise von Forschern und Philosophen auf die Welt angewandt werden und jederzeit zu recht verschiedenartigen Ergebnissen geführt haben“ (S. 246). Damit scheint mir aber zugegeben zu sein —

zwar nicht, dass es nicht einmal verlockend sein konnte, einen Versuch wie den vorliegenden anzustellen, wohl aber, dass derselbe für die Auffassung des antiken Denkens keine grundlegende und bleibende Bedeutung in Anspruch nehmen kann.

Den

Uebergang

von der allgemeinen Geschichte der griechischen Philosophie zu den sokratischen Schulen bezeichnet für uns

Eugen Kühnemann, Privatdocent der Philosophie an der Universität Marburg. Grundlehren der Philosophie. Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Plato. W. Spemann, Berlin und Stuttgart, 1899, XIII und 478 S.

„Seltsam sind die Zusammenhänge der Geschichte. In heisser Arbeit, in jahrhundertelangem Ringen drang in der neueren Zeit die Philosophie endlich bis zur philosophischen Fundamentirung ihrer Grundmethoden vor, um, nachdem sie sie begriffen, wie man nur begreift, was man selbst geschaffen, sie völlig rein vorgebildet zu finden bei jenen Männern, die als die ersten vor denselben Problemen gestanden haben" (S. 478). In diesen Worten, mit denen K. sein Buch beschliesst, tritt, noch deutlicher als im Titel, seine Grundanschauung hervor: dass die griechischen Denker von Heraklit bis Platon alle Hauptgesichtspunkte der Kant'schen Philosophie entwickelt hätten. Diese überraschende Ansicht kann an und für sich einen doppelten Sinn haben. Es wäre möglich, dass die Lehren des philosophischen Kriticismus mit denen jener antiken Philosophen zusammenfielen, und dass der Schein einer Verschiedenheit nur in den beiderseitigen Terminologien begründet wäre; es könnte aber auch sein, dass die Alten selbst etwas ganz Anderes sagen wollten, und dass sich nur nachweisen liesse, wie ein consequentes Zuendedenken ihrer Aufstellungen zu den modernen Positionen hinführen muss. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten zu unterscheiden, wäre offenbar von höchster Wichtigkeit; denn ein Anderes ist es, durch den Hinweis auf den modernen Gedanken die philosophische Tragweite einer antiken Lehre illustriren, und ein Anderes, die letztere im Sinne des ersteren interpretiren. Es wird sich

aber aus einer kurzen Zusammenfassung von K.'s Hauptgedanken alsbald ergeben, dess der Verfasser sich die grundlegende Bedeutung dieser Unterscheidung nur sehr unzulänglich vergegenwärtigt hat. Im Ganzen kann man sagen, dass im ersten Theile seines Werkes der Gesichtspunkt der dogmatischen Erläuterung, im zweiten aber jener der historischen Auslegung vorherrscht. Jener erste Theil behandelt ausgewählte „Vorsokratiker“, nämlich Heraklit, Xenophanes, Parmenides, Zenon, Melissus, Empedokles, Anaxogoras, Demokrit. In den Anmerkungen wird ein grosser Theil der Fragmente dieser Männer wiedergegeben, und von reichlichen Verweisungen auf die neuere Literatur begleitet. Im Text umspielen schöngeschriebene, meist geistreiche Bemerkungen die gegebenen Thatsachen. Auf diese einzugehen, ist hier nicht möglich. Nur die Heraklit, Parmenides und Demokrit betreffenden Hauptgedanken können berücksichtigt werden. Vorher aber soll an einem kleinen Beispiel die Eigenthümlichkeit der Methode dargethan werden. Bei Aristoteles (Rhetor. II 23, p. 1399 b. 6) heisst es: Ξενοφάνης ἔλεγεν ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναί ποτε τοὺς θεούς. Hierin wird eine unbefangene Auslegung wohl schwerlich etwas Anderes finden können als eine Polemik gegen die traditionelle Mythologie. K. aber übersetzt (S. 47) τοὺς θεοὺς beide Male mit „Gott“, bezieht also den Gedanken statt auf die Götter der Volksreligion auf das Alleine des Xenophanes, und interpretirt: „Soll das identische Sein gedacht werden, so schliesst es mit Nothwendigkeit alles Nicht-Sein von sich aus“ (S. 48). „Dem Denker wird ganz unmöglich, etwas Anderes zu denken als reines Sein, unmöglich vor Allem, ein Sein zu denken, das auch Nicht-Sein ist. Mit dieser letzten Wendung stehen wir in der Grundfrage der Wissenschaft.“ Aber sogleich fährt er fort: „Nun haben wir freilich in diesem letzten den Gedanken des Seins aufs Aeusserste entwickelt, der in dem aristotelischen Citat enthalten ist. Ob die Entwickelung bei Xenophanes hier zu völliger Klarheit kam, kann bezweifelt werden...“ (S. 49). Und alsbald heisst es: „Im Grunde genommen ist es gleichgiltig, ob auch die letzten Gedankenreihen schon von Xenophanes in völliger Klarheit voll-

zogen sind" (S. 50). Es leuchtet ein, dass eine solche Weise der Auslegung resp. Unterlegung zu schweren Bedenken Anlass giebt. Doch ich wende mich zu den Hauptgedanken. Indem Heraklit an die Stelle des Seins das Werden setzt, „bringt er die Gedanken in die Bewegung, die für alles Erkennen nothwendig und im Wesen des Erkennens gefordert ist" (S. 47). Denn es giebt „keine Erkenntniss oder wenigstens kein einheitliches System des Erkennens", wenn nicht die Erscheinungen „alle mit allen vergleichbar", und zu diesem Behufe „in einem Grundcharakter alle befasst" sind (S. 9). Dieser Grundcharakter aber ist der des Werdens. So ersetzt Heraklit „durch einen Zusammenhang von Erkenntnissvorstellungen den naiven Begriff des Seins." Aber „in dieser Einsicht besteht die Philosophie und mit dieser beginnt sie" (S. 8). Allein die Lehre vom Werden enthält einen Widerspruch. „Alles Werden . . — Entstehen sowohl wie Vergehen — besagt" den „Gedanken eines Seins, das zugleich Nicht-Sein ist." Jedoch „dem Denken ist seinem Wesen nach völlig unmöglich, ein Sein vorzustellen, das zugleich Nicht-Sein ist" (S. 57). Und „Parmenides erkennt . . . den inneren Widerspruch". Er lehrt: „Nur reines Sein kann gedacht werden, und was gedacht wird, das ist reines Sein" (S. 51). Diese „Einsicht vom reinen Sein als einzig möglichem Denkinhalt" hat ihn „zu der Gleichsetzung von Sein und Denken geführt" (S. 55). Behauptet er nun deshalb „ein unentstandenes und unzerstörbares, ein untheilbares und unveränderliches, ein um dieser Eigenschaften willen kontinuierliches Sein" — unter „Aufhebung von Raum (??) und Zeit" (S. 67) —, so ist dies „in klaren und scharfen Worten der Gedanke der Substanz, der hier in der Geschichte der Wissenschaft erscheint" (S. 66). „Wir haben damit den Gedanken der unveränderlichen, unentstandenen und unzerstörbaren Substanz . . ., entwickelt aus der Nothwendigkeit der Erkenntniss, dass sie in Einem Gedanken die Natur darstellt" (S. 69). „Durch Parmenides wird historisch bewiesen die Apriorität des Substanzbegriffs" (S. 71). Demokrit nun leistet „ganz eigentlich die Verbindung des Parmenides mit dem Heraklit. Denn die logische Unmöglichkeit im Gedanken vom Werden und von der Bewegung ist endgiltig gehoben. Mit Gestalt und Lage

ist der Raum, mit der Ordnung der Atome oder wenigstens einer Umsetzung der Ordnung ist die Bewegung, als Grundvorstellung in das Naturdenken eingeführt... Soweit aber gehören die Vorstellungen des Heraklit in die nothwendigen Grundlagen der Naturwissenschaft hinein" (S. 146). Dies alles nun vermag Demokrit, weil er neben der Substanz (den Atomen) noch das κενόν anerkennt. Das κενόν aber sind — die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit(!). „Das Verhältniss stellt sich ... in völliger Klarheit so: in Raum und Zeit ist der Gegenstand der Natur zu konstruiren als Substanz" (S. 142). Es handelt sich also „abermals um eine feinere Einsicht in die Natur unserer Denk- und Erkenntnissmittel" (ebenda). So macht es Demokrit möglich, „die Welt hinzustellen im Begriff, wie Parmenides es verlangt, aber nun nicht erstarrend in Einem gleichförmigen Sein .... sondern, weil er die Anschauungsbedingungen wahrt, zugleich mit der ganzen Fülle und Freude der Bewegung und Veränderung." „Das Anschauungselement ist es, Raum und Zeit, was unsere ganze Wirklichkeit der bunten, sich wandelnden Erscheinungen möglich macht. Die Atome sind in alle Ewigkeit im strengsten Sinn constant" (S. 143). Fragt man nun aber, ob denn dies Alles Gedanken des Demokrit ausdrücke, so erwidert der Verfasser zwar das eine Mal, den „Zusammenhang der Principien", die sein „Werk tragen", habe er freilich nicht erkannt. Nur „an das Object der Natur, nicht aber an das erkennende Bewusstsein" habe er gedacht. „Was ihm nöthig scheint, damit das Naturobject in wissenschaftlicher Reinheit construirbar werde, das setzt er an, ohne weiter darüber zu grübeln, ob und inwiefern dies etwa durch die Denkmittel unseres erkennenden Bewusstseins so gefordert wird" (S. 145 f.). Auf der andern Seite aber hören wir, er habe „rein durch Kritik, rein a priori, aber mit dem methodischsten Bewusstsein der Denknothwendigkeiten in diesem Gebiete die quantitative Naturvorstellung begründet" (S. 144). — Im zweiten Theile „Sokrates und Plato" übergehe ich, was einleitungsweise über die Sophisten bemerkt wird. Auch in diesem Theil fehlt es übrigens nicht an hübschen und oft auch richtigen Bemerkungen. Die Hauptgedanken aber scheinen mir, wie schon angedeutet, noch bedenklicher als

die des ersten Theils, weil hier die modernen Gedanken noch entschiedener für antik ausgegeben werden. Bei Sokrates hat sich K. dies von vorneherein dadurch erleichtert, dass er sich einer ganz eigenthümlichen Methode bedient. Da nämlich „bei dem Versuch der Ausnützung der Berichte immer neue Schwierigkeiten sich ergeben“, so fragt er, „ob nicht innere Gegebenheiten vorliegen, über die kein Streit ist, und von denen aus sich philosophisch Durchschlagendes entwickeln lässt“ (S. 192). Der Verfasser will also aus der Beschäftigung mit ethischen Fragen, aus der dialogischen Methode der Gedankenbildung u. dgl. m. die sokratischen Grundgedanken deduciren! Und dass diese Deduction gerade zu dem Kantischen Grundgedanken führt, hat ihn offenbar an seiner Methode nicht irre gemacht. Das Wesentlichste dieser Ableitung ist Folgendes. Der sokratische Dialog setzt voraus, dass der Mitunterredner seine Voraussetzungen preisgiebt, sobald ihm deren Konsequenzen als widersprechend erwiesen werden (S. 202). „Es ist hier praktisch die Position errungen: nur ein an sich widerspruchsloser Gedanke ist Wissen.“ Aber „eine in allen Konsequenzen mit sich übereinstimmende Vorstellung nennen wir Begriff.“ Somit ist das Denken „seinem Wesen nach ein begriffliches“ (S. 203). Wir sehen also, dass „in dem ernsthaften Denken des Sokrates sogleich nichts anderes sich wirksam erweist als der Satz vom Widerspruch. Nur dass er nicht formulirt wird; das ist nicht nöthig. Die Methode allein bringt ihn zur Geltung“ (S. 206.) Ob also „eine Meinung den Charakter der Erkenntniss trägt, lässt vom Denken allein aus sich bestimmen, es liegt an denkinnerlichen, logischen Bestimmungen . . .“ „Sokrates richtet nicht mehr die Gedanken nach den Dingen, sondern er lässt die Dinge um das Denken sich bewegen“ (S. 210). Dies ist „die grösste Wendung in der Geschichte der Philosophie“ (S. 205); denn es ist „im ersten Motiv die Conception aller idealistischen Philosophie“ (S. 210). Aber es handelt sich bei Sokrates nicht um Begriffe im Allgemeinen, sondern speciell um Tugendbegriffe. Was denken wir nun in Tugendbegriffen? „Eine Gesetzlichkeit unseres Verhaltens und insbesondere unserer Handlungen, aber nicht die Gesetzlichkeit unserer Handlungen, soweit sie durch technische Zwecke bestimmt sind,

sondern eine ganz eigenthümliche Beziehung wohnt dieser Gesetzlichkeit bei, nämlich: wir sehen den Wert unseres Lebens im Ganzen nur darin, dass es uns in seinen gesammten Handlungen von dieser Gesetzlichkeit regulirt erscheint. In dieser Weise wird von Sokrates einfach und genial das Problem der Tugendbegriffe angefasst" (S. 227). „Das Wissen in diesem Fall ist" also „Bewusstsein des Gesetzes, damit Gewissheit der Sittlichkeit in unserm Leben. Wir haben mit diesem Ausdruck das sittliche Bewusstsein nach seinem Wesen bestimmt" (S. 229). Und das Ergebniss der sokratischen Methode können wir „in Einem Ausdruck formuliren, indem wir sagen: er befestigt hinsichtlich des ethischen Problems den Begriff der praktischen Vernunft" (S. 230). — Der Verfasser wendet sich zu Platon, von dessen Gesprächen er die folgenden bespricht: Hippias minor, Laches, Charmides, Lysis, Euthydem, Protagoras, Gorgias, Menon, Gastmahl, Phaedon, Staat. Aus diesen, über 200 Seiten füllenden Erörterungen greife ich nur einen Hauptpunkt heraus: die an den „Phaedon" anknüpfende Besprechung der Ideenlehre. Der Verfasser gehört zu Jenen, denen die aristotelische Auffassung der Ideen ein „schweres Missverständniss" heisst (z. B. S. 412, Anm. 1). Ich fürchte, was er selbst an die Stelle des χωρισμός setzt, wird nicht anders bezeichnet werden können. K. geht aus von der „Unterscheidung der Sinnlichkeit und des Verstandes" (S. 400). Nach Platon, meint er, erkennen die Sinne die Erscheinungswelt, die „reine Vernunft aber geht auf das reine Sein oder die Dinge an sich" (S. 401; die „reine Vernunft" soll die Worte Phaed. 66 a εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ, das „Ding an sich" den Ausdruck αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἕκαστον τῶν ὄντων ebenda wiedergeben). Also: wie das „scheinbare Ding" in der „Sinnesvorstellung", so wird das „Ding an sich" ergriffen im „reinen Begriff" (S. 402). Diese Bestimmung des Verfassers nun halten wir fest: das reine Sein oder das Ding an sich ist eines, der reine Begriff ist ein anderes; beide sind ebenso verschieden wie die Erscheinungswelt und unsere Sinnlichkeit. Entweder also, sollte man meinen, sind die Ideen die Dinge an sich; dann stehen sie der „reinen Vernunft" als etwas Fremdes gegenüber — und das ist der χωρισμός. Oder die Ideen sind die reinen Begriffe; dann sind sie nicht das reine

Sein. Aber die zweite Alternative widerspricht offenbar zahllosen platonischen Aeusserungen. Somit, scheint es, bleibt dem Verfasser nur die Anerkennung des χωρισμός übrig. Allein er geht einen ganz anderen Weg. Er macht zunächst mit Recht auf eine Analogie der platonischen ἀνάμνησις mit der Kantischen Apriorität aufmerksam (S. 411 ff.), während aber Platon sagt, wir müssten die Gleichheit schon kennen, ehe wir zuerst concrete Dinge als gleich auffassen können (Phaedon, p. 75a: ἀναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου ὅτε τὸ πρῶτον ἰδόντες τά ἴσα ἐνενοήσαμεν), spricht K. von der „Apriorität gewisser Grundbegriffe", so dass schon hier die „Dinge an sich" neben den „reinen Begriffen" verschwinden, die platonischen Ideen in die Kantischen Kategorien sich verwandeln. Sofort heisst es auch: „Im reinen Begriff erkannten wir früher schon das reine Sein" (S. 412) — während wir es nicht in ihm, sondern durch ihn erkannten. Und nun fliessen die reinen Begriffe und ihre Gegenstände rapide zusammen. „Dieses Gleiche, Rothe, Gute an sich, heisst es (S. 415 f.), ist kein Ding, es ist eben eine Idee." Und gleich darauf: „Nur das Gleiche, Rothe, Gute selbst ist reines Sein an sich." Während also auf S. 401 das reine Sein oder das Ding an sich dasselbe war, ist hier die Idee zwar reines Sein, aber kein Ding. Und während auf S. 402 die reinen Begriffe und das reine Sein Zweierlei war, heisst es jetzt auf S. 418: „Die reinen Begriffe, oder, was dafür ein Wechselbegriff, jenes reine Sein, das sie sind. . ." Nun aber besinnt sich der Verfasser. Er sagt: „Hier möchten wir eine letzte grosse Zusammenfassung erwarten . . . nämlich diese: die reinen Begriffe . . . sind der Verstand selbst. Aber diesen Schlusszug finden wir bei Platon nicht" (S. 420). „Er begnügt sich mit dem Gedanken der Verwandtschaft. Wenn jenes einwertige, reine, an und für sich seiende Sein nur mit der Seele, wo sie rein und an und für sich ist, ergriffen wird, so muss die Seele ihm verwandt sein" (S. 421). Offenbar hat K. nicht bemerkt, dass er in diesen Worten den χωρισμός selbst beschreibt. Denn wir haben ja eben gehört, dass die Ideen das reine Sein „sind." Wenn also die Seele ihnen nur verwandt ist, wenn sie kein psychisches, sondern ein selbstständiges Sein haben, dann sind sie eben transcendent — und

mehr hat Aristoteles nicht behauptet. (Die lange Anmerkung auf S. 420 sucht vergebens dieser Consequenz zu entgehen.) Wenn aber K. sich dagegen sträubt, Platon diese „unsinnige Vorstellung" (S. 416) zuzuschreiben, so wird zu erwidern sein: die transcendente Idee ist nicht unsinniger als das transcendente Ich oder das transcendente „Ding an sich" — jedenfalls aber viel weniger widerspruchsvoll, als der zwischen Dinglichkeit und Gedanklichkeit hin und her schwankende „reine Begriff", den der Verfasser an ihre Stelle setzen möchte.

B) Sokrates.

Richard Kralik, Sokrates, nach den Ueberlieferungen seiner Schule dargestellt. Wien. Carl Konegen. 1899. XXIV u. 617 S.

Eine sokratische Evangelienharmonie, in seiner Art ein bedeutendes Kunstwerk, in jeder Zeile athmend Bewunderung und Liebe für den Gegenstand. K. stellt das Leben des Sokrates dar, wie es sich abgespielt haben müsste, wenn alle xenophontischen Berichte und platonischen Gespräche als treue geschichtliche Quellen sollten benützt werden können. Zur Ergänzung der Lücken sind nicht nur die andern Berichte, sondern auch die allgemeinen Zeitereignisse in weitem Ausmasse herangezogen. Jene auffallende Voraussetzung nun, wonach alle Dialoge des Platon, in denen Sokrates das Gespräch leitet, nicht freie Schöpfungen des ersteren sein sollen, sondern Bearbeitungen von „Vorträgen" (S. XVII) des letzteren, sucht der Verfasser in der Vorrede auch als historisch richtig zu erweisen. Diesen Beweis wird man als gelungen nicht bezeichnen können. „Alle Historie beruht schliesslich auf dem subjectiven, höchst persönlichen Scharfblick, den ein Historiker für das Durchschauen seiner Quellen hat" (S. XXI). Eben deshalb wird man über ein Argument wie das, es sei „ganz unantik gedacht, dass ein Künstler oder Forscher sich hinter einen andern steckt, um seine Gedanken und Gefühle anzubringen" (S. XVI) mit K. nicht streiten wollen. Wenn er aber die Stelle Conviv. p. 215d: Ἐπειδὰν δὲ σοῦ τις ἀκούῃ ἢ τῶν σῶν λόγων, ἄλλου λέγοντος, κἂν πάνυ φαῦλος ᾖ ὁ λέγων, ἐάν τε γυνὴ ἀκούῃ ἐάν τε ἀνὴρ ἐάν τε μειράκιον, ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα als ein „entscheidendes Zeugnis"

dafür anführt „dass die Gespräche, Reden und Vorträge des Sokrates von anderen Leuten fast gewerbsmässig reproducirt wurden, etwa wie die Gesänge eines Rhapsoden“ (S. XIX), so dass wir also auch in den platonischen Schriften solche Reproductionen zu erkennen hätten, so wird er auf Grund des eben angeführten Grundsatzes es mir nicht verargen können, wenn ich darin vielmehr eine echt platonische Bosheit gegen „haeretische“ Mitsokratiker finde. Und wenn K. aus den Versen des Aristophanes Nub. 288ff:

> Ἀλλ' ἀποσεισάμεναι νέφος ὄμβριον
> Ἀθανάτας ἰδέας ἐπιδώμεθα
> Τηλεσκόπῳ ὄμματι γαῖαν

schliesst, die Ideenlehre müsse schon Sokrates angehören (S. XXI), so setzt dies voraus, der Dichter lasse an dieser Stelle die Wolken „ihre Nebelschleier ablegen und sich als unsterbliche Ideen — — zeigen“ (S. 140f.), während die Worte in Wahrheit bedeuten: „Aber lasst uns von unsern unsterblichen Gestalten den Regennebel abschütteln, und weitblickenden Auges die Erde betrachten“. Aber auch der Verfasser hat diesen „kritischen Zweifel“ vorausgesehen. Wer sich desselben „nicht entschlagen kann, dem will ich dann eben nichts weiter geboten haben als den philosophischen Roman von Sokrates, den Roman, den schon Platon unter diesem Namen entworfen hat, den ich hier nur in ein Buch zusammenfasse, erläutert an der Geschichte, vereinigt, ausgeglichen und abgeschlossen“ (S. XXIII). In diesem Sinne kann auch die Forschung das Werk willkommen heissen.

Robert Pöhlmann, ord. Prof. der alten Geschichte an der Universität Erlangen. Sokrates und sein Volk. Ein Beitrag zur Geschichte der Lehrfreiheit. Historische Bibliothek, Bd. VIII. München und Leipzig. R. Oldenbourg. 1899. 133 S.

Diesem Buche gegenüber befinde ich mich insofern in einer schwierigen Lage, da es zum grossen Theil in einer heftigen, auch der persönlichen Angriffe nicht entbehrenden Polemik gegen die Beurtheilung des Sokrates-Processes durch meinen Vater (Griechische Denker, II, p. 89ff. — welches Werk erst nach dem Abschluss des 2. Bandes hier zu besprechen sein wird) besteht. Und das Nächst-

liegende, eine kurze, objective Skizzirung von P.'s Standpunkt, erscheint nach der besonderen Natur der Schrift nicht wohl ausführbar; denn, was immer ich von seinen Gedanken oder Worten anführen möchte, stets würde der Schein entstehen, ich hätte einige vage Allgemeinheiten aus dem Zusammenhange gerissen. So bleibt nichts übrig, als, nach diesem vorläufigen Hinweise auf eine mögliche Quelle meiner Befangenheit, dies Werk wie alle anderen zu besprechen. Am Schlusse des 1. Capitels „Individualität und Massengeist in der Epoche der Vollcultur" bestimmt der Verfasser den Zweck seiner Schrift in den Worten: „An sich war es ja ein gewaltiger Fortschritt, dass wir von der Ueberschätzung des Individuums — — — so gründlich zurückgekommen sind, dass in Leben und Wissenschaft der Gedanke des Sozialen seinen siegreichen Einzug gehalten. Aber andererseits ist es doch eine besorgnisserregende Erscheinung, wenn denkende Beobachter der Zeit 'unter dem sich steigernden Eindrucke stehen, dass das Recht des Individuums gegenwärtig in ganz besonders hohem Grade verkannt und verkürzt werden" (Volkelt). „Angesichts dieser Gefahren erscheint es doppelt bedenklich, wenn selbst von den Stätten aus, welche recht eigentlich zur Hut des rein geistigen Elementes der Cultur und damit eben der freien Individualität berufen sind, Ansichten verkündigt werden, welche geeignet sind, diese Unklarheit über das 'Recht der Persönlichkeit' und ihr Verhältniss zur Gesammtheit zu steigern. Ich denke dabei eine historisch-politische Erörterung, welche vor kurzem Gomperz in seinem . . . Werke über 'griechische Denker' niedergelegt hat und die von den angegebenen Gesichtspunkten aus nicht ohne Widerspruch bleiben kann" (S. 4f.). Wir folgen der Erörterung nicht durch die einzelnen Capitel („Der hellenische 'Volksgeist' und die 'auflösende' Reflexion"; „Sokrates und der Staat, im Lichte einer Psychologie der Volksherrschaft"; „Sokrates als typischer Repräsentant der Vollkultur und der Conflict mit dem Massengeist"; „Der Richterspruch der 'Polis'"; „Der hellenische Kulturstaat und die Denkfreiheit"), sondern heben das Wesentlichste heraus. In den „griechischen Denkern" heisst es (II. p. 90) von der Verurtheilung des Sokrates: „Unsere Ueberzeugung geht dahin, dass das verhängnissvolle Ereigniss zum kleineren Theile

durch Vorurtheil und Missverstand verschuldet, zum weitaus grösseren Theil und in entscheidendem Masse die Wirkung eines vollberechtigten Conflictes gewesen ist. . . . . . Zwei Weltanschauungen, fast möchte man sagen: zwei Menschheitsphasen, rangen an jenem Tage mit einander. Die von Sokrates eingeleitete Bewegung war ein unermesslicher Segen für die Zukunft des Menschengeschlechts; sie war ein Gut von sehr zweifelhaftem Werthe für die athenische Gegenwart. Dem Rechte des Gemeinwesens, sich zu behaupten und auflösenden Tendenzen entgegenzuwirken, stand das Recht einer grossen Persönlichkeit gegenüber, neue Bahnen zu erschliessen und aller Zähigkeit des Herkommens, jedem Aufgebote dräuender Staatsmacht zum Trotze muthvoll zu beschreiten." Diese Sätze bilden den Kernpunkt des Streites. Wie sie gemeint sind, zeigt erstens die Darlegung des innerlichen Gegensatzes zwischen dem Princip der Sokratik und dem der griechischen Polis (p. 93f.): Sokrates und den Seinen hat es „an wahrer inniger Liebe zu ihrer Heimat gefehlt" „weil sein Herz von einem anderen, von einem neuen Ideal erfüllt war. Die ‚Einsicht' ist nicht athenisch, die ‚Besonnenheit' ist nicht spartanisch, die ‚Tapferkeit' ist nicht korinthisch. Wo Alles und Jedes vor den Richterstuhl der Vernunft geladen wird, wo nichts Herkömmliches als solches gelten, sondern alles von der denkenden Reflexion seine Rechtfertigung empfangen sollte, wie konnte da der auf einige Quadratmeilen beschränkte Stadtpatriotismus von ehemals seine alte Stärke bewahren? . . . . Der Vernunftsmoral ist der Cultus des Weltbürgerthums alsbald nachgefolgt. Hinter diesem sieht man ein Weltreich, hinter diesem eine Weltreligion erstehen." Es zeigt dies zweitens der Hinweis auf die concrete Entfremdung der Sokratiker Athen gegenüber, wie sie namentlich zu Tage tritt einerseits in dem Anschluss Xenophons an den Landesfeind, andererseits in dem Verhalten Platon's, der offenbar nur zu gerne das „schlecht" regierte Athen zu Gunsten eines „gut" regierten Syrakus verlassen hätte (p. 92). Uebrigens wird kein Zweifel darüber gelassen, dass nach der Meinung des Verfassers der „griechischen Denker" in all diesen Tendenzen der Sokratik nur der alte „Gegensatz der philosophischen Kritik und der

nationalen Ideale“ einen „tieferen und offenkundigeren“ Ausdruck gefunden hat (p. 94), der von den durch die schweren Misserfolge zur Idealisirung der alten, traditionellen Anschauungen geneigten Athenern doppelt empfindlich gefühlt worden sei (S. 75f.). Die Absicht dieser Darstellung zeigt sich aber auch drittens in den Worten, die unmittelbar an jene von den beiden, einander gegenüberstehenden „Rechten“ anknüpfen: „An dieser Berechtigung des Individuums zweifeln unter denen, an welche diese Blätter sich wenden, bei Weitem nicht so viele als an jener des Staates“ (S. 90). Hätte P. diesem Satze Beachtung geschenkt, so hätte seine Polemik vielleicht eine andere Gestalt angenommen. Denn er hätte sich dann überzeugt, dass jene Gedanken über die Freiheit des Denkens, Forschens und Lehrens, auf die er immer wieder zurückkommt, seinem Gegner nicht nur nicht unbekannt waren, sondern dass dieser sie vielmehr als so selbstverständlich voraussetzte, dass ihm schon die blosse Möglichkeit einer anderen Auffassung zum Problem geworden war, dass er sich m. a. W. verpflichtet glaubte, auch alles dasjenige zu erwägen, was etwa in jenem Augenblick den Alltagsargumenten zu Gunsten der Gedankenfreiheit sich habe entgegenstellen lassen. Er hätte dann auch schwerlich meinen Vater „den unermüdlichen Ankläger der Philosophie“ (S. 38) genannt, und ihm nicht Belehrungen ertheilen zu müssen geglaubt wie die: „Das wissenschaftliche Denken, das die Wahrheit und nur die Wahrheit will, ist seiner ‚Tendenz‘ nach nie gemeinschädlich, sondern wahrhaft gemeinnützig“ (S. 117). „Dabei fällt das wohlverstandene Interesse zwischen Volk und Staat mit dem der Wissenschaft zusammen“ (S. 118). Ebenso hätte P., wenn er die eben kurz wiedergegebene Auffassung von dem Misstrauen des archaisirenden Conservativismus der restaurirten Demokratie gegen die Sokratik als prägnante Verkörperung der Aufklärung genauer erwogen hätte, es kaum für nothwendig gehalten, auf 15 Seiten (S. 23—38) den angeblichen Widerspruch zu entwickeln zwischen der Anerkennung eines vorsokratischen Individualismus und Rationalismus und der Feststellung, dass eben diese Geistesrichtungen den Sokratismus als bedrohlich erscheinen liessen. Ich übergehe andere, ähnliche Er-

örterungen, und wende mich der Hauptstreitfrage zu: der Beurtheilung der thatsächlichen Vorgänge. Da fragt sich zunächst, ob die in den „griechischen Denkern“ angedeuteten Motive in der That sich in entscheidender Weise geltend gemacht haben. Hierüber liesse sich natürlich im Einzelnen Vieles vorbringen. P. aber stellt sich auf einen principiell abweichenden Standpunkt. Er betrachtet die Ankläger des Sokrates nicht etwa als Individuen, welche aus diesen oder jenen näher zu ermittelnden Gründen die Volks-Vorurtheile, Leidenschaften etc. gegen den Angeklagten ausgespielt hätten, sondern fasst sie lediglich als „Vertreter des Gruppengeistes oder Massendaseins“, als „Massenindividuen“ (S. 98) auf. Und in folgenden Sätzen meint er die treibenden Motive des Sokratesprocesses zu enthüllen: „Gegen die geistigen Waffen, mit denen Sokrates das extrem-demokratische Dogma in seinen Grundfesten erschütterte, liess sich nicht aufkommen. Im geistigen Kampf mit seiner unerbittlichen Logik wäre der vulgären Anschauungsweise nichts übrig geblieben als das Eingeständniss der Ohnmacht. So griff sie zu dem Mittel, dessen sich die Gläubigkeit jeder Art gegen die höhere Intelligenz zu allen Zeiten bedient hat, wenn sie ihre Illusionen, Ansprüche und Interessen zu gefährden drohte: sie verketzerte, verhöhnte und verdächtigte die Intelligenz, in deren Namen der Gegner kämpfte“ (S. 85). Ob P. auf Grund dieser Einsicht in der That berechtigt ist, zu sagen: „Wie das Sokratesbild von Gomperz deutlich zeigt, suchen wir bei ihm vergeblich nach einer Analyse der elementaren geistigen Vorgänge, die das Wesen der psychischen Causalität wenigstens in seinen einfacheren Formen richtig erfasst hätte. Kein Wunder, dass er auch den verwickelteren Gestaltungen gegenüber, welche dieselbe in der Gesellschaft und in der Geschichte annimmt, den richtigen Standpunkt völlig verfehlt, jedes Masstabes objectiver Beurtheilung entbehrt. Er ist sich gar nicht bewusst, dass es sich hier um ein grosses, massenpsychologisches Problem handelt . . . .“ (S. 50) — das muss dem Urtheile des Lesers überlassen bleiben. Fragt man nun weiter nach der Bewerthung dieser Masseninstincte, so erfahren wir (S. 51): „Die Masse als solche ist ja nicht schlecht, sie ist aber auch nicht gut und nicht edel,

überhaupt nicht sittlicher Art. Sie hat vielmehr etwas von einer Naturerscheinung an sich" — was freilich den Verfasser nicht hindert, später (S. 110) von der „moralischen . . . Schwäche der . . . Masse" zu sprechen. Und zu der allgemeinen geschichtsphilosophischen Frage nach der Berechtigung von Werthurtheilen nimmt P. in ähnlich zwiespältiger Weise Stellung. „Mit den vagen Vorstellungen einer veralteten naturrechtlichen Metaphysik, heisst es (S. 114), löst man keine geschichtlichen Probleme." Aber freilich „wird der Historiker . . . auf ein Werthurtheil nicht verzichten". Nach ihrer Uebereinstimmung mit dem „kulturpolitischen Interesse" wird er den streitenden Interessen „innere Berechtigung" zuerkennen (S. 115). Aber als ob die Herrschaft naturrechtlicher Dogmen nie angezweifelt worden wäre, hören wir, „einzig darauf" komme es an, „ob die Tödtung des Sokrates eine flagrante Verletzung der Lehrfreiheit war oder nicht" (S. 95[1]). Diese, auch im Titel zum Ausdruck gelangte Auffassung aber, von der man wohl wird anerkennen müssen, dass sie recht wenig antik, und also auch recht unhistorisch klingt, führt mich auf einen letzten Punkt. Viel schmerzlicher nämlich als durch seine Stellungnahme gegen einen mir noch so nahestehenden Mann, hat mich dies Buch dadurch berührt, dass es zwar von Sokrates handelt, von dem Geiste dieser gewaltigsten Erscheinung aber auch nicht mit einem Hauche sich berührt zeigt. Hätte ein Mann, tief ergriffen von dem Zauber der sokratischen Persönlichkeit, oder doch überwältigt von seiner geistigen Kraft, zur Feder gegriffen, um eine vermeintliche Verunehrung seines Andenkens abzuwehren, wie nebensächlich wäre es, ob diesem Schein auch die Wahrheit entspräche! Aber dem Verfasser ist Sokrates selbst ein blasses Schemen, er interessirt ihn nur als ein Paradigma für das Problem der „Lehrfreiheit". Wohl weiss er, dass man die sokratische Lehre als Intellectualismus zu bezeichnen pflegt. Allein von diesem hat er nur das Folgende zu sagen: „In ihm prägt sich in vollendeter Weise das aus, was uns oben als Typus der Vollcultur entgegentrat. Denn das Wesen der Vollcultur besteht ja in einer Vergeistigung des theoretischen wie des praktischen Lebens, welche in steigendem Masse die unwillkürlichen Bewusstseinsvorgänge durch willkürliche, associative durch

apperceptive Vorstellungen ersetzt. Und das ist es eben, was die sokratische Lehre sich als Ziel gesteckt hat" (S. 76), Von der sokratischen Persönlichkeit aber — kein Wort! Ja, es muss gesagt werden: von antikem Denken und Empfinden findet sich hier nicht eine Spur. Wen wollte es da Wunder nehmen, dass er auch für den göttlich-freien Humor des Aristophanes nicht einen Funken von Empfänglichkeit sich bewahrt hat? Von den „Wolken" spricht er als von „der perfiden Anschwärzerei des Vertreters der höheren Bildung" und der „Verhöhnung dieser Bildung selbst" (S. 87). In ihnen „ruft der leichtfertige Poet gegen das Opfer seiner Laune die gefährlichsten Instincte wach, die in der Masse leben: den Widerwillen und den Argwohn der Ignoranz gegen die Ueberlegenheit der höheren Bildung, den Hass altgläubiger Beschränktheit, die Lust an Verhöhnung und Verketzerung" (S. 89). Es wird hier „um der Massenwirkung willen an die rohen Instincte und blöden Vorurtheile des grossen Haufens appellirt" (S. 90). Wie ganz anders, um wie viel weitherziger, um wie viel griechischer vor Allem hat hier Platon gedacht, als er im „Gastmahl" das Genie des Spottes und das der männlichen, geistigen und sittlichen Kraft zu freundschaftlichem Gedenkenaustausch vereinte!

Dr. Knauer, Nervenarzt. Die Vision im Lichte der Kulturgeschichte und der Dämon des Sokrates. Leipzig. Wilhelm Friedrich. 1900. VI und 222 S.

Eine dilettantische Compilation, für das Verständniss der visionären Zustände und für das des sokratischen δαιμόνιον gleich belanglos.

M. Wetzel, Haben die Ankläger des Sokrates wirklich behauptet, dass er neue Gottheiten einführe? Jahresbericht über das Königl. Gymnasium zu Braunsberg. Ostern 1899. 18 S.

Es handelt sich um die Interpretation der Worte δαιμόνια καινά der Anklage. W. will zeigen, dass δαιμόνιον hier „adjectivisch zu verstehen" sei. „Die Anklage behauptet also nicht, dass Sokrates neue Gottheiten, sondern nur, dass er neue göttliche Dinge, d. h.

... eine neue Art der Mantik einführe“ (S. 3). Der Verfasser hat ein interessantes Material, den Gebrauch des Wortes betreffend, gesammelt, das sich aber, wie mir scheint, auch ein wenig anders gruppiren und verwerthen lässt. Auf der einen Seite hat er gewiss darin Recht, dass die Grundbedeutung von δαιμόνιον adjectivisch ist. Auf der anderen giebt er selbst zu, dass die Anklage jedenfalls „implicite“ auch den Vorwurf enthalte, Sokrates glaube „an neue Götter“, da er ja nur an solche eine neue Mantik knüpfen kann, wenn er an die Staatsgötter nicht glaubt (S. 15). Die von ihm selbst angeführten Stellen Platon, Euthyphron, p. 3b (φησὶ γάρ με ποιητὴν εἶναι θεῶν καὶ ὡς καινοὺς ποιοῦντα θεούς) und Xenophon, Apolog. 24 (οὔτε γὰρ ἔγωγε ἀντὶ Διὸς καὶ Ἥρας καὶ τῶν σὺν τούτοις θεῶν οὔτε θύων τισὶ καινοῖς δαίμοσιν οὔτε ὀμνὺς οὔτε νομίζων ἄλλους θεοὺς ἀναπέφηνα) gehen nun aber doch wohl etwas weiter und behandeln die Implication wie etwas Selbstverständliches. Nun zeigt weiterhin eine Stelle wie die Platon, Apolog. p. 40a (ἡ μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου), dass im sokratischen Kreise τὸ δαιμόνιον jedenfalls zu einer formelhaften Wendung erstarrt war. Ferner macht gerade W. darauf aufmerksam (S. 12), dass δαιμόνιον schon von Demosthenes (Phil. III, 54) und Aischines (Ctes. 117) „im verächtlichen Sinne“ substantivisch als Deminutivum von δαίμων gebraucht wird, oder dass, füge ich hinzu, jedenfalls zu dieser Zeit das substantivirte Adjectiv schon in diesem Sinne gebraucht werden konnte — und offenbar wäre der verächtliche Sinn „Aftergottheiten“ in der Klage ganz am Platze. Endlich wird man sich einer doppelten grundsätzlichen Erwägung nicht verschliessen dürfen. Einerseits nämlich darf man in einer so frühen Zeit ein Bewusstsein von adjectivischer oder substantivischer Bedeutung nicht voraussetzen: das Wort wird hingesetzt und enthält Haupt- und Mitbedeutungen undifferenzirt in sich. Andererseits erscheint für die antike Volksreligion die Gottheit eng an den Cult gebunden: wenn also Jemandem die „Einführung neuer Culte“ Schuld gegeben wird, so setzt dies kein klares Bewusstsein davon voraus, ob diese Neuerung lediglich die Cultform oder auch die Cultgottheit betrifft. Unter diesen Umständen erscheint mir die Annahme am natürlichsten, dass die Ankläger sich nicht ungern eines sehr allgemeinen Ausdrucks bedient haben,

der zwar seiner Hauptbedeutung nach auf „neue Culte“ zielt — sowie ja auch das νομίζειν, dem das εἰςφέρειν entspricht, seinen Schwerpunkt nicht in der theoretisch-dogmatischen, sondern in der praktisch-cultischen Anerkennung hat —, der aber doch daneben eine Beziehung auf das bekannte sokratische δαιμόνιον enthält (über dessen Natur sie schwerlich tiefgehende Untersuchungen angestellt haben), und eine solche auf etwaige sokratische „Aftergottheiten“ zum Mindesten nicht ausschliesst.

Friedrich Beyschlag, Gymnasialassistent, Die Anklage des Sokrates. Kritische Untersuchungen. Programm des k. humanistischen Gymnasiums Neustadt a. d. H. für das Schuljahr 1899/1900. 58 S.

Bekanntlich liegt uns der Wortlaut der γραφή, der Sokrates unterlegen ist, in mehreren, einigermassen von einander abweichenden Versionen vor: Favorinus (bei Diog. Laert. II. 40) giebt ihn auf Grund der von ihm im Metroon eingesehenen Originalurkunde so an: Ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοῦς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰςηγούμενος· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. Bei Xenophon Comm. I, 7 heisst es, die γραφή sei τοιάδε τις gewesen: Ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰςφέρων· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. Ferner lesen wir in der unter dem Namen des Xenophon überlieferten Apologie, § 10: κατηγόρησαν αὐτοῦ οἱ ἀντίδικοι ὡς οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζοι ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰςφέροι καὶ τοὺς νέους διαφθείροι. Endlich heisst es bei Platon, Apolog. p. 24b, die Klage laute πως ὧδε· Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τούς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά. Nun hat Schanz in seiner Ausgabe der platonischen Apologie (Leipzig, Tauchniz, 1893, Einleitung § 4; vgl. den Bericht von Zeller in dieser Zeitschrift, Bd. VIII, S. 588ff.) kurz folgende Thesen entwickelt: Favorinus habe seine Formel nicht aus dem Archiv, sondern aus Xenophon geschöpft (Hauptargumente: εἰςφέρειν kommt in dieser Bedeutung schon früh, εἰςηγεῖσθαι erst später vor; Xenophon will den Wortlaut nur ungefähr geben, stimmt aber doch mit Favorinus

bis auf dies eine Wort genau überein); aber die Formel des Xenophon könne nicht richtig sein, weil zur Strafbarkeit der ἀσέβεια deren Zutagetreten in einer Handlung erfordert werde, welche Handlung nur in einem διδάσκειν gefunden werden könne, das dann erst das διαφθείρειν zur Folge habe, so dass also die γραφή nicht zwei, sondern nur einen Anklagepunkt enthalten haben könne; diese Auffassung werde bestätigt durch Platon Euthyphr. p. 3a (τί ποιοῦντα σέ φησιν διαφθείρειν τοὺς νέους . . . φησί με ποιητὴν εἶναι θεῶν) und Apolog. p. 26b (πῶς με φῂς διαφθείρειν . . . τοὺς νεωτέρους; δῆλον . . . κατὰ τὴν γραφήν . . . θεοὺς διδάσκοντα μὴ νομίζειν . . .); und die Klage sei daher so zu reconstruiren: Ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰςφέρων καὶ τὰ αὐτὰ ταῦτα τούς νέους διδάσκων. (Dass dieser Wortlaut unlogisch wäre, weil er voraussetzt, dass es möglich sei das Einführen zu lehren, sei hier nur nebenbei bemerkt.) Gegen diese Aufstellungen wendet sich der Verfasser. Er führt Beachtenswerthes zu Gunsten der Glaubwürdigkeit des Favorinus an (S. 4ff.), und hätte hinzufügen können, dass die Ersetzung des εἰςφέρειν durch εἰςηγεῖσθαι, falls sie dem F. zur Last fällt, nicht erklärlicher ist, wenn er einen Autor als wenn er eine Urkunde abschrieb; und weiter, dass Xenophons „ungefähr“ doch gewiss nicht ein bewusstes Abweichen vom Originaltext, sondern ein Citiren aus dem Gedächtniss ausdrücken soll, welches Gedächtniss ja auch ein gutes gewesen sein kann. Er zeigt weiter schlagend (S. 29f.), dass nach dem ψήφισμα des Diopeithes (bei Plut. Pericl. 32) keineswegs eine Handlung zur Constituirung der ἀσέβεια erfordert wird, sondern nur ein τὰ θεῖα μὴ νομίζειν. Er weist darauf hin, dass die Euthyphronstelle ihre Formulirung künstlerisch-technischen Gründen verdankt, also nicht beweiskräftig ist (S. 27f.); dass es mit der Stelle Apolog. p. 26b. ähnlich steht (S. 34) — und es wäre zu ergänzen, dass der Zusammenhang beider Klagepunkte ja aus Meletos gar nicht herausgefragt zu werden brauchte, wenn die Klage ihn schon so scharf hätte hervortreten lassen; und dass — was er aber vielleicht noch entschiedener hätte betonen können — auch bei Platon Apolog. p. 24b die Zweiheit der Klagepunkte unbedingt vorausgesetzt

wird (S. 32f.). Er schliesst mit Recht, dass die Reconstruction von Schanz, die gerade das in allen Versionen enthaltene τοὺς νέους διαφθείρων ausschalte, unmöglich acceptirt werden könne, dass es vielmehr bei der Formulirung Xenophon-Favorinus sein Bewenden habe (S. 54ff.). B. geht ausserdem noch auf andere Fragen ein, so auf die (von ihm geleugnete) Echtheit der xenophontischen Apologie, was ich aber um so eher übergehen kann, als er selbst diese Erörterungen für nicht erschöpfend erklärt (S. 19[1]). Dagegen kann ich nun dem Verfasser nicht folgen, wenn er von dem selbständigen Klagepunkte ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων sagt, es sei „Schanz allerdings zuzugestehen, dass das διαφθείρων τοὺς νέους auch auf die Lehre neuer und die Leugnung der alten Gottheiten Bezug hat, aber dabei bleibt festzuhalten, dass es zum vorwiegenden Theil doch der politischen Seite des Processes gewidmet ist . . ." (S. 43). Ob der Process eine solche Seite hatte, ist eine Frage für sich. Aber ich sehe keinen Grund zu der Annahme, dass die in Rede stehenden Worte eine solche Auffassung an die Hand geben. Sie konnten das „Schlechtermachen" ganz ebenso formal und undifferenzirt zum Ausdruck bringen, wie Platon diesen Begriff in seiner Entgegnung behandelt (Apolog. p. 24cff.). Und es kommt hier derselbe Gesichtspunkt in Betracht, der schon oben hinsichtlich des Terminus δαιμόνια erwähnt wurde: dass es nämlich bedenklich scheint, aus offenbar mit Absicht allgemein und unbestimmt gehaltenen Ausdrücken einen möglichst greifbaren und präcisen Gedankeninhalt herauspressen zu wollen.

Am Schlusse dieser, den Sokrates-Schriften gewidmeten Uebersicht möge noch eine Schrift Platz finden, die sich mit seiner Persönlichkeit, und zugleich mit der des Platon und der des Aristoteles beschäftigt:

E. Rolfes, Moderne Anklagen gegen den Charakter und die Lebensanschauungen Sokrates', Platos und Aristoteles. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung. Philosophisches Jahrbuch. Jahrgang 1899. S. 1—18 u. 271—291.

Auf dem Boden der katholisch-thomistischen Philosophie stehend, will der Verfasser die „sittliche Beschaffenheit" und den

„religiösen Standpunkt“ der drei genannten Denker „vertheidigen“ — d. h. im Wesentlichen: er will nachweisen, dass sie von dem Vorwurfe der physischen Knabenliebe freizusprechen und als Anhänger des Glaubens an einen persönlichen Gott und an die individuelle Unsterblichkeit anzuerkennen sind. Ich glaube nun den zweiten Theil dieser Ausführungen ganz übergehen zu können; denn bei Platon können beide Glaubenssätze ohnehin nicht ernstlich bestritten werden; R.s Auffassung des aristotelischen Theismus wird uns weiter unten gelegentlich eines anderen Werkes ex professo zu beschäftigen haben; und was Sokrates angeht, so beschränkt sich der Verfasser bezüglich des Gottesglaubens auf die Uebersetzung von Xen. Mem. I 4, bezüglich der Unsterblichkeit aber kommt es kaum zu einem ernstlichen Versuche, die Beweiskraft der bekannten skeptischen Stellen der platonischen Apologie herabzusetzen. Aber auch hinsichtlich der moralischen Frage werden wenige Sätze genügen. Bei Sokrates kommt physische Päderastie nach Platons Erklärungen im Gastmahl überhaupt nicht in Frage. Bei Aristoteles fehlen nun, wie der Verfasser selbst zugiebt, die directen Zeugnisse; und Sätze wie: „Ausserdem verstösst die Päderastie so offenbar gegen die Vernunft und Menschenwürde, dass Aristoteles nach seiner ganzen Richtung sie wohl kaum unter irgend welchen Umständen gutgeheissen haben kann. Ferner wird er als Menschenkenner sich nicht verhehlt haben, welche sittliche Verheerungen dieses Laster, einmal zugelassen, zur Folge gehabt haben würde“ (S. 272f.) — setzen doch wohl, statt zu beweisen, eben das zu Beweisende voraus. Anders steht es bei Platon. Hier wird, fürchte ich, die „Vertheidigung“ vergeblich sein. Jeder unbefangene Leser des Gastmahls und des Phädrus wird gestehen müssen, dass der Philosoph die Knabenliebe als Vorstufe der philosophischen Ideenschau nicht abschätzig beurtheilt. Und mit dem Verfasser die Sokrates-Rede im Phädrus, mit der jene des Lysias überboten werden soll, als ernste Verurtheilung der Päderastie aufzufassen, weil sie die These vertritt, man solle dem ἐραστής nicht zu Gefallen sein (S. 5f.), wird derjenige sicher unterlassen, der sich erinnert, dass (nach Phädr. p. 241 d f.) der zweite Theil dieser Rede handeln sollte περὶ τοῦ μὴ ἐρῶντος, ὡς δεῖ ἐκείνῳ

χαρίζεσθαι μᾶλλον. Und die Milde, mit der ibid. p. 256cf. über die gelegentliche physische Bethätigung der philosophischen Knabenliebe geurtheilt wird, und die R. selbst „in hohem Masse auffallend" nennt (S. 15) zeigt, dass die Scheidung der körperlichen und geistigen Liebe keineswegs eine so scharfe ist, wie der Verfasser sie darstellen möchte. Ja, ich muss noch einen Schritt weiter gehen. Die Breite und Wärme, mit der Platon an der zuletzt genannten Stelle gerade diese zweitbeste Form der Liebe behandelt, und die sich aus sachlichen Gründen sehr schwer verstehen lässt, scheinen mir nicht allzu undeutlich zwischen den Zeilen das Bekenntniss errathen zu lassen, dass Platon selbst sich nur in diese, und nicht in die erste Classe der Liebenden einzureihen vermag. Ob aber der Umstand, dass ein Mann zwar die Denk- und Gefühlsweise seiner Zeit zu veredeln sucht, aber doch eben in ihr wurzelt und lebt, geeignet ist, gegen ihn einen ernsten sittlichen Vorwurf zu begründen, darüber wäre es vergebliche Mühe, sich mit dem Verfasser auseinandersetzen zu wollen.

(Fortsetzung folgt.)

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Baensch, Otto, J. H. Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant, Tübingen, Mohr.

Brenke, M., Johann Nicolas Tetens' Erkenntnisstheorie vom Standpunkt des Kriticismus, Diss. Rostock.

zu Dohna, Graf S., Kants Verhältniss zum Eudämonismus, Diss., Berlin.

Ebel, W., Schopenhauers Bedeutung für Lehrer und Erzieher, Progr., Charlottenburg.

Genthe, Th., Der Kulturbegriff bei Herder, Diss. Jena.

Haudt, W., Die atomistische Grundlage der Vaisesikaphilosophie nach den Quellen dargestellt, Diss. Tübingen.

Herberz, W., Der Zweckbegriff bei Lotze, Diss. Breslau.

Jörges, R., Die Lehre von den Empfindungen bei Descartes, Diss. Bonn.

Knospe, S., Aristipps Erkenntnisstheorie im platonischen Theätet, Programm, Gross-Strehlitz.

Köhler, Jul., Frdr. Nietzsche nach seiner Stellung zum Christenthum.

Lewkowitz, J., Spinozas Cogitata metaphysica und ihr Verhältniss zu Descartes und zur Scholastik, Diss. Breslau.

Merten, G., Das Problem der Willensfreiheit bei Voltaire, Diss. Jena.

Orestano, F., Der Tugendbegriff bei Kant, Diss. Lpz.

Petersen, H., Grundzüge der Ethik Jakob Böhmes, Diss. Erlangen.

Prehn, A., Die Bedeutung der Einbildungskraft bei Hume und Kant für die Erkenntnisstheorie, Diss. Halle.

Rauschenbach, P. L., Der Unterschied zwischen Untugend und Laster bei Kant, Diss. Lpz.

Renner, Hugo, Benekes Erkenntnisstheorie, Diss.

Rubin, S., Die Ethik Senecas in ihrem Verhältniss zur älteren und mittleren Stoa, Diss. Bern.

Schrohl, O., De Eryxia qui fertur Platonis, Diss. Göttingen.

Schülein, F., Untersuchnngen über des Posidonius Schrift περὶ ὠκεάνου, Diss. Erlangen.

Siebeck, Herm., Goethe als Denker [Frommanns Klassiker der Philosophie, XV], Stuttgart, Frommann.

Steuer, A., Die Philosophie des Justus Lipsius, Diss. Münster.

Tempel, G., Fichtes Stellung zur Kunst, Diss. Strassburg.

Thianne, G., Die religionsphilosophischen Prämissen der Schleiermacherschen Glaubenslehre, Erlangen.

Thomas, Th. W., Das Erkenntnissprinzip bei Zwingli, Diss. Lpz.

Trommsdorff, F., Lotzes Bedeutung für die Pädagogik, Diss. Jena.

v. Voss, R., Ueber d. Begriff d. Erkenntniss, insbesondere der intuitiven bei Spinoza, Diss. Lpz.

Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie XVI, Heft 3, J. a Leonissa: St. Dionysius Areopagita, nicht Pseudodionysius (Forts.). —

Kantstudien, Bd. VI, Heft 4. — R. Reininger, Das Kausalproblem bei Hume und Kant. — M., Charles Secrétan und seine Beziehungen zur Kantischen Philosophie.

Pädagogische Studien. Neue Folge. Band XXIII, Heft 2—3. O. Hässel: Der Einfluss Rousseaus auf die philosophisch-pädagogischen Anschauungen Herders.

Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Bd. 15, Heft 2. — St. Schindele, Die aristotelische Ethik. — Chr. Willems, Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Aristoteles und den hl. Thomas von Aquin (Schl.)

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie. Neue Folge, hrsg. in Verbindung mit Ernst Mach u. Alois Riehl, von Paul Barth, Lpz., O. R. Reisland, Bd. I, Heft 2. — Ernst Goldbach, Das Problem des Weltstoffs bei Galilei. —

Zeitschrift für den deutschen Unterricht, Bd. 16, Heft 4. — Bräutigam, Friedrich Nietzsche und die Kulturprobleme unserer Zeit. —

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik, hrsg. v. O. Flügel u. W. Rein, Langensalza, Hermann Beyer & Söhne. 9. Jahrgang, 1902, 1. Heft. Dr. Felsch, Die Psychologie bei Herbart und Wundt mit Berücksichtigung der von Ziehen gegen die Herbartsche Psychologie gemachten Einwendungen (Fortsetzung). —

— —, 2. Heft. Id., id. (Fortsetzung). — O. Flügel, Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart (Schluss). —

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 120, 1. — Frdr. Jodl, Goethe und Kant. — E. Schwedler, Die Lehre von der Beseeltheit der Atome bei Lotze.

B. Französische Litteratur.

Fabre, Jos., La pensée antique de Moise a Marc Aurèle, Paris, Alcan.

Lafontaine, A., Le plaisir, d'après Platon et Aristote, Paris, Alcan.

Léon, Xavier, La philosophie de Fichte, Paris, Alcan.

Mariétan, J., Le problème de la classification des sciences, d'Aristote à Saint-Thomas, Paris, Alcan.

Michaut, G., Les époques de la pensée de [illegible]
Sully-Prudhomme et Charles Richet, Le [illegible] Alcan.
Taine, H., Sa vie et sa correspondance [illegible]
Annales de Philosophie chrétienne. [illegible] de Malebranche.
Revue de Métaphysique et de Morale. [illegible] Colin, 10e Année 1902, No. 1. Janvier.
C. Couturat, Sur la métaphysique de [illegible] Xavier Léon, La philosophie de [illegible]
— —, No. 2, Mars. — J. Lachelier. [illegible]
— —, No. 3, Mai. — F. Evellin. [illegible]
Revue philosophique de la France et [illegible] Félix Alcan.
27me Année, 1902, No. 1. Dr. [illegible] article). —
— —, No. 3, Id., id. (2e article).
— —, No. 4, L. Dauriac, Des [illegible] l'histoire d'après les [illegible] L'état mental de Saint-[illegible]

C. [illegible]

The New-Church Review, A quarterly [illegible]
Vol. IX, No. 1, January, 1902. — [illegible] Will.
— —, No. 2, April, 1902. — [illegible] Faust.
The Monist, a quarterly magazine. [illegible]
Vol. XII, No. 2, January. 1902. [illegible]
— —, No. 3, April, 1902, Prof. James Henry Breasted, [illegible]
— —, Prof. Alfred H. Lloyd, A study in the Logic of the early greek philosophy.
— —, Editor, Pagan elements of christianity and the significance of Jesus.
The philosophical Review, edited by J. G. Schurman and J. E. Creighton.
Vol. XI, 1, Dr. Eliza Ritchie, Notes on Spinozas conception of god. President John H. MacCracken, The Sources of Jonathan Edwards Idealism.

D. Italienische Litteratur.

d'Alfonso, N. R., La dottrina dei temperamenti nell' antichità e ai nostri giorni, Rom, Società editrice Dante Alighieri.
Croce, Bened., De Sanctis e Schopenhauer [S. A. aus den Atti dell' Academ. pontaniana, 32], Neapel, Tessitore.
— —, Estetica, II. Storia, Mailand, Remo Sandron.
Rivista filosofica, Red.: Carlo Cantoni, Pavia.

Siebeck, Herm., Goethe als Denker [Frommanns Klassiker der Philosophie, XV], Stuttgart, Frommann.

Steuer, A., Die Philosophie des Justus Lipsius, Diss. Münster.

Tempel, G., Fichtes Stellung zur Kunst, Diss. Strassburg.

Thianne, G., Die religionsphilosophischen Prämissen der Schleiermacherschen Glaubenslehre, Erlangen.

Thomas, Th. W., Das Erkenntnissprinzip bei Zwingli, Diss. Lpz.

Trommsdorff, F., Lotzes Bedeutung für die Pädagogik, Diss. Jena.

v. Voss, R., Ueber d. Begriff d. Erkenntniss, insbesondere der intuitiven bei Spinoza, Diss. Lpz.

Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie XVI, Heft 3, J. a Leonissa, St. Dionysius Areopagita, nicht Pseudodionysius (Forts.). —

Kantstudien, Bd. VI, Heft 4. — R. Reininger, Das Kausalproblem bei Hume und Kant. — M., Charles Secrétan und seine Beziehungen zur Kantischen Philosophie.

Pädagogische Studien. Neue Folge. Band XXIII, Heft 2—3. O. Hässel, Der Einfluss Rousseaus auf die philosophisch-pädagogischen Anschauungen Herders.

Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Bd. 15, Heft 2. — St. Schindele, Die aristotelische Ethik. — Chr. Willems, Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Aristoteles und den hl. Thomas von Aquin (Schl.)

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie. Neue Folge, hrsg. in Verbindung mit Ernst Mach u. Alois Riehl, von Paul Barth, Lpz., O. R. Reisland, Bd. I, Heft 2. — Ernst Goldbach, Das Problem des Weltstoffs bei Galilei. —

Zeitschrift für den deutschen Unterricht, Bd. 16, Heft 4. — Bräutigam, Friedrich Nietzsche und die Kulturprobleme unserer Zeit. —

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik, hrsg. v. O. Flügel u. W. Rein, Langensalza, Hermann Beyer & Söhne. 9. Jahrgang, 1902, 1. Heft. Dr. Felsch, Die Psychologie bei Herbart und Wundt mit Berücksichtigung der von Ziehen gegen die Herbartsche Psychologie gemachten Einwendungen (Fortsetzung). —

— —, 2. Heft. Id., id. (Fortsetzung). — O. Flügel, Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart (Schluss). —

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 120, 1. — Frdr. Jodl, Goethe und Kant. — E. Schwedler, Die Lehre von der Beseeltheit der Atome bei Lotze.

B. Französische Litteratur.

Fabre, Jos., La pensée antique de Moise a Marc Aurèle, Paris, Alcan.

Lafontaine, A., Le plaisir, d'après Platon et Aristote, Paris, Alcan.

Léon, Xavier, La philosophie de Fichte, Paris, Alcan.

Mariétan, J., Le problème de la classification des sciences, d'Aristote à Saint-Thomas, Paris, Alcan.

Michaut, G., Les époques de la pensée de Pascal, 2. ed. Paris, Fontemoing.

Sully-Prudhomme et Charles Richet, Le Problem des causes finales, Paris, Alcan.

Taine, H., Sa vie et sa correspondance de jeunesse 1847—53, Paris, Hachette.

Annales de Philosophie chrétienne, 1902. Février. — Ch. Seyer, A propos de Malebranche.

Revue de Métaphysique et de Morale, Red.: Xavier Léon, Paris, Armand Colin, 10e Année 1902, No. 1, Janvier.

C. Couturat, Sur la métaphysique de Leibniz (avec un opuscule inédit). — Xavier Léon, La philosophie de Fichte et la conscience contemporaine.

— —, No. 2, Mars. — J. Lachelier, Note sur le Philèbe.

— —, No. 3, Mai. — F. Evellin, La dialectique des antinomies Kantiennes.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger, Red.: Th. Ribot, Paris, Félix Alcan.

27me Année, 1902, No. 1. Dr. G. Dumas, L'état mental de Saint-Simon (1er article). —

— —, No. 3, Id., id. (2e article).

— —, No. 4, L. Dauriac, Des problèmes philosophiques et leur solution dans l'histoire d'après les principes du néo-criticisme. — Dr. G. Dumas, L'état mental de Saint-Simon (3e et dernier article).

C. Englische Litteratur.

The New-Church Review, A quarterly Journal, Boston.

Vol. IX, No. 1, January, 1902. — D. Daniels, Schopenhauers Doctrine of the Will.

— —, No. 2, April, 1902. — Emanuel F. Goerwitz, Swedenborg in Goethes Faust.

The Monist, a quarterly magazine. Editor: Dr. Paul Carus, Chicago.

Vol. XII, No. 2, January, 1902. Editor, Kants Philosophy critically examined.

— —, No. 3, April, 1902, Prof. James Henry Breasted, The first philosopher.

— —, Prof. Alfred H. Lloyd, A study in the Logic of the early greek philosophy.

— —, Editor, Pagan elements of christianty; and the significance of Jesus.

The philosophical Review, editet by J. G. Schurman and J. E. Creighton.

Vol. XI, 1, Dr. Eliza Ritchie, Notes on Spinozas conception of god. — President John H. MacCraeken, The Sources of Jonathan Edwards Idealism.

D. Italienische Litteratur.

d'Alfonso, N. R., La dottrina dei temperamenti nell' antichità e ai nostri giorni, Rom, Società editrice Dante Alighieri.

Croce, Bened., De Sanctis e Schopenhauer [S. A. aus den Atti dell' Academ. pontaniana, 32], Neapel, Tessitore.

— —, Estetica, II. Storia, Mailand, Remo Sandron.

Rivista filosofica, Red.: Carlo Cantoni, Pavia.

Anno IV (1902), Volume V., I (Gennaio-Febbraio). C. Cantoni, Studi Kantiani. — G. Cerea, Il monismo di Ernesto Haeckel (fine). — G. Zuccante, Intorno alle fonti della Dottrina di Socrate.

Rivista di Filosofia e Scienze affini. Red.: Giovanni Marchesini, Dott. Enea Lamorani.

Anno III (1901—1902), Vol. V., No. 4 (Ottobre) C. Ranzoli, L'opera di Gaetano Negri su Giuliano l'apostata. — Vol. VI, 2 (Febbraio) G. Zuccante, Intorno al principio informatore e al metodo della filosofia di Socrate. — A. Faggi, Noto sull' epicureismo.

La Scienza Sociale, Dir.: Prof. Francesco Cosentini.

Anno IV (1901), Fasc. VIII—X (agosto-ottobre) C. de Kellès Kranz, Comtismo e Marxismo.

